

Vol. I. — Fasc. I.

OPERE

DI

PLATONE

NUOVAMENTE TRADOTTE

DA

RUGGIERO BONGHI.





MILANO
PER FRANCESCO COLOMBO
Tip.-Lib.-Editore
Contr. di s. Martino, N 3.
1858.

Fogli 11 e 1/2 a Cent. 20 { Ital. L. 2, 30.
Austr. L. 2. 66.

OPERE

DI

PLATONE.

OPERE

DI

PLATONE

NUOVAMENTE TRADOTTE

DA

RUGGIERO BONGHI.



VOLUME I.





MILANO
PER FRANCESCO COLOMBO
LIBRAJO-EDITORE
Contrada San Martino, N. 3

MDCCCLVII.

Tipografia dell' Editore nell' Orfanotrofio de Maschi.

QUESTO VOLGARIZZAMENTO

DELLE OPERE DI PLATONE

DA ANTONIO ROSMINI

DESIDERATO

RUGGIERO BONGHI

INTITOLA

AD ALESSANDRO MANZONI

SPERANDO CHE LA MEMORIA DI TANTO AMICO

GLIELO DEVA RENDERE ACCETTO.

EUTIDEMO.

PROEMIO
DELL' EUTIDEMO.

Chaque sophisme a un caractère particulier,
mais ils ont tous un caractère commun,
celui *d'être étrangers à la question.*

BENTHAM.

CAPITOLO PRIMO.

DELLE RAGIONI DELL'EUTIDEMO.

Isocrate, nell'esordio del suo encomio d'Elena, — una, pare, delle sue opere giovanili [1], — per provare di che giudizio egli fosse nella scelta de' soggetti, e di che rilievo un elogio d'Elena, comincia, al solito, dal mostrare come a torto, e con quanto poco criterio gli altri letterati de' suoi tempi, o, com'egli dice, *sofisti* [2], sciupassero la mente in soggetti diversi da quelli che prediligeva lui. Svecchiano, egli dice, chi pretendendo che non si possa dire menzogna nè contraddire; nè sullo stesso soggetto contrapporre un discorso a un altro; chi discorrendo come la fortezza, la sapienza e la giustizia siano tutt'uno, e nessuna di esse sia per natura in noi, e la scienza, unica e sola, le faccia acquistare tutte; chi occupandosi in gare di parole che non giovano a nulla, ma son capaci d'imbarazzare chi ti s'accosta. Ora, questi soggetti che Isocrate mette in un fascio, sono di natura diversissima. I primi erano trattati da certe scuole socratiche, la megarica e la cinica; le quali si ajutavano della speculazione Eleutica per derivare quelle e parecchie altre tesi sofistiche da quel principio fondamentale della dottrina socratica che bisogni, per sapere, ricercare le idee delle cose [3]; in queste scuole c'era un interesse ed un intento speculativo, quantunque per la maniera parziale ed unilaterale in cui intendevano la mente del maestro, le

loro discussioni degenerassero in una sofistica per sè futile e vana. Si vede da ciò che segue in Isocrate, che egli, il quale annovera Zenone e Melisso tra i sofisti (cap. II), non riconosce nessun valore speculativo, nè pratico in quelle discussioni; e rigetta sotto nome di quelle due tesi sofistiche molto più di quello che pare; tutto, cioè, il movimento ideale del pensier greco che, principiato da Parmenide, ebbe nuovo avviamento da Socrate, e dopo una seconda ginnastica nella scuola di Megara, tanto sviluppo da Platone. Invece, i soggetti accennati in secondo luogo e con eguale disprezzo da Isocrate, concernevano la filosofia pratica. Trattati già particolarmente da Socrate, esercitavano le menti di parecchi di que' Socratici che si limitavano a considerare e chiarire le dottrine morali del maestro, e formano l'oggetto in tutto o in parte di parecchi dialoghi di Platone [4]. Avevano una grandissima importanza speculativa e pratica, servendo a render più chiaro il concetto della virtù morale e la maniera dell'acquistarla. Ma ad Isocrate non parevano degni di maggior riguardo che quelle gare di parole le quali formavano il passatempo della terza specie di letterati, che egli accenna nel suo esordio. Noi sappiamo da Senofonte [5], e vedremo in questo dialogo di Platone un fatto, del resto, accertato da tutta la storia Greca fino alla caduta di Costantinopoli; ed è che que' Greci prendessero alla ginnastica della parola e del pensiero quasi altrettanto gusto che a quella del corpo. Come ne' loro giuochi pubblici li dilettava lo spettacolo della destrezza e forza del corpo, quantunque in quel momento non servisse se non a mostrar sè medesima; così ne' loro ritrovi, più o meno privati, si compiacevano di vedere alla prova la destrezza e la forza della mente de' varii interlocutori, quantunque la discussione non avesse nessun oggetto e non servisse che a mostrare e divorar sè medesima.

Il ragionare non piaceva loro, soltanto come un mezzo adatto, adoperato secondo certe norme, a scovrire il vero nelle materie morali o fisiche; ma per sè medesimo, come un esercizio logico della mente. Il rilevare tutte le contraddizioni che nascono dalle varie imperfezioni del discorso umano, pareva loro, com'è di fatto, prova d'ingegno; e quest'ingegno che si adoperava invano, — giacchè queste contraddizioni hanno il rimedio in sè stesse, stante la mutua intelligenza di quelli che parlano, — s'attirava presso di loro tanti applausi quante risa s'attirerebbe presso di noi. E questo è più strano, che per aumentare il numero di queste contraddizioni e, così, degl'imbarazzi che ne risultavano per il più debole degl'interlocutori, avevano fissate alcune norme di conversazione cosiffatte (6), che chi ci si conformava, — e nessuno se ne poteva esentare sotto pena di passare per uomo rozzo, — doveva di necessità trovarsi, comunque rispondesse, in un garbuglio. Il caso era, che chiunque avesse o raccolti o trovati parecchi di questi garbugli di parole, era sicuro di chiamare non meno gente di quella che ne faccia accorrere oggi un cavadenti sul suo carro in un villaggio. Di maniera che Isocrate afferma (cap. 6) che questa, come egli la chiama, filosofia eristica, o come noi diremmo, industria di sofismi, era una delle più ricche.

Isocrate era qualcosa di mezzo tra un professore e un avvocato, ma un avvocato, però, d'una certa qualità, che oggi non se ne trova. Di fatto, si distingueva dagli avvocati d'oggigiorno non solo perchè oltre alle liti private, — la cui difesa anzi, nel suo parere, era la parte minima e persino spregevole della sua professione (7), — prendeva a trattare soggetti politici, d'un interesse generale ed Ellenico (Πολιτικοὶ, Ἑλληνικοὶ, πανηγυρικοὶ), ma anche perchè le sue orazioni non erano recitate da lui medesimo, ma o da quelli per cui le scriveva.

avanti a' tribunali e all'assemblea, o servivano per lettura. In quella prima occupazione era unico, pare, a' suoi tempi; ma in questa seconda, di cui egli parla con alto disprezzo, era soltanto uno tra molti. Di fatto, egli stesso afferma che fossero moltissimi quelli i quali s'applicavano a questa professione di comporre de' discorsi a' litiganti. Nè poteva essere altrimenti. La legge Ateniese proibiva l'intervento degli avvocati nelle cause [8]; ciaschedun cittadino doveva da sè difendere sè medesimo o accusare altrui. Il che spiega, come nascesse il mestiere del *dicografo* [9] o scrittore di difese giuridiche. Da altra parte, essendo a tutti libera la parola nell'assemblea, e non avendo tutti egual potere di esporre il proprio concetto e persino di formarne uno, era naturale che chiunque con minor facoltà di elocuzione avesse o mezzi d'influenza o ambizione maggiore del comune de' cittadini, si lasciasse metter in bocca de' discorsi in cui la parola, abilmente pensata e combinata, potesse avere sugli animi tutta l'efficacia desiderata. Così, oltre alle difese private, poteva occorrere che questi compositori di discorsi scrivessero su materie politiche: e di fatto prendevano oltre del nome particolare di *dicografi*, quello più generale di *logografi*. Poteva accadere ed accadde che, così dietro la scena, costoro diventassero come gli oratori nascosi di tutto un partito politico, e prendessero grandissima parte agli affari pubblici, sotto l'apparenza di starne lontani. Così di Antifonte dice Tucidide [10], che fosse *uomo, a' suoi tempi, inferiore a nessuno in virtù* [11], *e tale da non ci essere stato chi meglio di lui concepisse e quello che avesse risoluto, esprimesse; non presentandosi, di suo buon grado, davanti al popolo mai, nè in nessun altro campo; in sospetto per la riputazione dell'abilità sua; però, adatto più di chi si sia a giovare col suo consiglio, tanto ne' tribunali quanto nell'assemblea chiunque si dirigesse a lui.* Ora, egli fu l'a-

nima del partito aristocratico, e il principale autore della rivoluzione che, con risoluzione non arrestata da nessuno scrupolo e con un'abilità degna di migliore scopo e fine, restrinse, nel 411 a. C., il governo d'Atene nelle mani de' quattrocento; onde ne fu punito nel capo dalla democrazia, dopo quattro mesi, restaurata. Isocrate, invece, tenne via meno pericolosa; gli parve acquistare riputazione di uomo grave e di stato, non col consigliare segreto o collo scrivere per un fine immediatamente pratico di persuadere, mediante la bocca altrui, gli animi de' cittadini in un caso particolare, ma bensì col comporre de' discorsi su un soggetto generale, da recitare a pompa ne' ritrovi privati de' suoi discepoli ed ammiratori o da leggere per passatempo, e per generale istruzione della mente e disposizione dell'animo. Egli, con quelli che l'imitarono, dovette tanto essere disprezzato da' veri uomini di stato e da' *logografi* della prima classe, quanto disprezzarli; gli uni come lontani dagli affari, mancavano di talento pratico; appunto, come gli altri, troppo impegolati negli affari, mancavano di larghezza di proposito, e di disegno; gli uni davano agli altri dell'*empirico*, gli altri rispondevano, dando forse del *sofista* o del *filosofo;* caso che segue anche oggi e che seguirà sempre (12).

Si vede dunque come codesti *logografi* si dovessero tenere da più degli uomini politici. Naturalmente, pareva loro d'essere più abili di questi, giacchè s'erano scelto un miglior posto nella società; giacchè con autorità punto minore, con applauso maggiore e men contrastato, schivavano vicende e rischi. Nè minor vantaggio, quantunque per una ragione opposta, pareva lor d'avere su' filosofi; ovvero su quelli, — spiego il vocabolo perchè un lettor moderno non equivochi, — i quali non solo, al pari di loro, non si cimentavano di

persona negli affari pubblici o privati, ma non pensavano neanche di dirigere in questo o di consigliare gli altri. A tutt'altro fine dirigevano i loro studii o i loro pensieri; il mondo morale, fisico, logico, civile, l'uomo, le cose, il ragionamento, lo stato, studiavano per saperne la natura, le leggi, le norme, la forma ottima; non avevano per oggetto di avviare l'uomo, così com'era, in una società, quale in effetto era, ad ottenere la maggior somma di prosperità o di potenza per sè medesimo, e a schivare i danni che dagli altri gli si volessero infliggere; ma bensì d'intendere cosa fosse l'uomo e quale dovess'essere, cosa la società, e come s'avesse a rifare, quale la natura delle cose, che via si dovesse tenere alla cognizione del vero e alla prova de' fatti. I *logografi* si proponevano un fine pratico, il più pratico e particolare possibile, — levarsi d'impaccio in un caso particolare, o addestrarsi a cavarsene da sè medesimo —; i filosofi se ne proponevanó uno generalissimo, — darti cognizione di te medesimo e del mondo [13].

Ma quantunque ci corresse quest'opposizione tra i compositori di discorsi giuridici o politici e i filosofi, non è a dire che quelli non cavassero nessun frutto da questi. Non è qui il luogo di esporre come e quanto lo sviluppo della filosofia speculativa e morale ajutasse quello dell'eloquenza; giacchè ci occorrerà di discorrerne particolarmente nel Proemio del Fedro [14]. Mi basta qui accennare, come quella cognizione della natura umana e delle leggi del ragionamento e quella general coltura delle mente, che s'attingeva alle scuole di filosofia, era riputata tanto utile all'oratoria giuridica o politica, che la più parte degli oratori greci, da Pericle in poi, non fu allevata da altre mani che da quelle de' filosofi [15]. Però codesti discepoli, una volta usciti di scola, si ribellavano; a' loro maestri e a' loro condiscepoli gri-

davano: di filosofia basta averne imparata tanta quanta ne abbiamo imparato noi. — Fin dove può scaltrire a dirigere gli animi o a giudicare i fatti, la filosofia è bella e buona; ma il di più è soverchio. Che un giovine ci s'applichi, sta bene; che l'uomo ci spenda tutta la sua vita, e muoja ruminando su cose aeree, è da bambini o da rimbambiti [16]. Bisogna attendere alla vita d'ogni giorno e a render l'uomo potente e felice in questa. — Così in una tal classe di gente si formava un'opinione apparentemente benevola, ma davvero avversa alla filosofia; giacchè finiva col levarle ogni realtà e sostanza di scienza indipendente e per sè. Giudizio, che anche più che al comune di questi compositori, pareva equo a quelli i quali come Isocrate, trattando anche soggetti d'interesse generale o di scopo morale, dovevano adoperare maggior parte di quella coltura generale e non pratica; onde a dirittura chiamavano *filosofia* la loro scienza e professione [17]. Di fatto rigettavano tra le ciarpe tutta quella parte di filosofia che non si appropriavano.

Questa maniera di stimare le scienze speculative non è difficile a intendere; essendo comune anche oggi a tutti quelli i quali attendono a studii, che quantunque più vicini agli usi e più necessarii a' bisogni della vita, pure non possono fare a meno di certe vedute generali, di certa maniera di coltura, di certa attitudine della mente che si attinge a' libri de' filosofi. Costoro dicono anche oggi come i loro predecessori di 20 secoli fa: — la filosofia sta bene; ma quanto ne sappiamo noi. — Non s'accorgono che pure essi ne sanno molto di più di que' loro predecessori; e se ne servono a illustrare molta più parte e molto più largo campo di scienze pratiche e positive. Se la filosofia gli avesse sentiti, que' loro predecessori, e prima di Platone ed Aristotile si fosse lasciata morire, si troverebbero essi, oggi, a molto peggior partito; avrebbero troppa più scarsa materia a trat-

tare, e non che saperla esporre quella poca, non avrebbero neanche il sentimento di cosa sia l'intenderla. Nè badano anche che quello stesso discorso che essi dirigono a' filosofi, è diretto ad essi stessi da que' della loro classe, i quali, per vederci meno di loro, sentono minor bisogno del lume, e si fermano nell'ultime particolarità, minuzie ed artificii delle loro professioni; giacchè questa è appunto la parte più atta a disimbrogliare nelle difficoltà della vita. Se un avvocato di maggiore ingegno, sente di dover risalire alle ragioni del dritto in universale, a un altro basta risalire alle ragioni del dritto positivo di cui si fa interprete; e un terzo si beffa di tutti e due, e sostiene con miglior ragione che l'articolo del codice, saputo a mente, è quanto serve; e il di più è cosa da funamboli, come Aristofane diceva di Socrate.

E' s'è visto delle parole d'Isocrate, allegate a principio, come questa opinione su' confini ne' quali s'abbia a richiudere lo studio della filosofia, fosse potuta prevalere in quelli che cercavano a farla prevalere negli altri. Ogni movimento speculativo ha in sè la causa del proprio sviarsi e fermarsi: o per dirla altrimenti, ogni nuovo indirizzo del pensiero filosofico ha in sè il germe della propria degenerazione e deperimento. Chiunque giudica del vigore, del carattere, dell'importanza, della portata di una nuova veduta speculativa dagli effetti che se ne vedono in quelli che, deducendone le conseguenze più estreme, sminuzzandola e spicciolandola in tesi e teoremi particolari, servono, non a giudicare di ciò che vi si conteneva di positivo, ma, appunto al contrario, di quanto essa aveva di parziale, di difettoso, e di negativo, rischia di non potere mai intendere la storia della filosofia. Pure, codesto errore è così comune a' giorni nostri, quanto era a quelli di Platone, e sarà, finchè non solo si trovino, ma si dimostrino, anzi non solo si dimostrino, ma diventino comunemente intese le leggi del

progresso delle scienze speculative, leggi non sospettate neanche perchè affatto diverse da quelle che regolano il progresso delle scienze positive, anzi ignorate al punto che i più negano che la filosofia progredisca. Per questa ragione. si vede che oggi tanti giudicano della qualità del movimento filosofico iniziato dal Kant, dalle teoriche abbiette, e persino ridicole de' più estremi scolari dell'Hegel; quando persino l'Hegel stesso sarebbe ingiusto di giudicarlo da quelle; appunto come Isocrate giudicava della vanità dello sviluppo filosofico antisocratico e del socratico, da quella smaniosa inettezza di sofisticare su tutto, che era appunto la *Eristica* o l'arte di contendere, l'occupazione che Isocrate censura nel terzo paragrafo del suo proemio.

Ora, l'Eristica era l'ultimo frutto della Sofistica, nome di cui ci serviremo per indicare il complesso di que' tentativi che chiusero il periodo della filosofia anteriore a Socrate e prepararono Socrate. La stessa varietà e contraddizione degli avviamenti presi e de' risultamenti ottenuti dal pensiero speculativo, da Talete sino ad Anassagora, fu motivo, che la mente umana si ritraesse dall'oggetto che era stato suo studio durante quel tempo, e cominciasse a tenere per insolubile il problema della natura e generazion delle cose, il primo che l'audace si fosse proposto. E così, spinta anche dalle urgenze diverse delle società democratiche, che s'andarono organizzando nelle terre greche tra il 400 e il 500 av. C:, s'applicò allo studio del fatto morale e sociale, accettandolo tale e quale gli si presentava, per conoscerlo', ed usufruttarlo secondo gl'interessi varii degl'individui che n'erano parte.

Ma il fatto sociale ha un carattere tutto diverso dal naturale; e la mente umana, trapassando dallo studio del secondo a quello del primo, doveva rivestire caratteri ed attitudini diverse. Il fatto naturale è qualcosa che

sta davanti all'uomo; ma di tal sorta, ch'egli sente di non esserne stato il creatore o il fattore lui. L'uomo, studiandolo, non sente sè medesimo. Invece, il fatto sociale è bensì anch'esso qualcosa che si contrappone, come diverso, alla mente che lo studia; ma è però di tal sorta che l'uomo ha coscienza d'esserne stato, in tutto o in parte, lui il fattore. Sente, nello studiarlo, sè medesimo. Adunque, la mente umana passando dallo studio del primo fatto a quello del secondo, muta, non solo di oggetto, ma nella natura del suo oggetto; da un oggetto, che non è punto prodotto suo, passa ad uno che è parzialmente o totalmente suo prodotto.

Però, con questa diversità, ci corre una similitudine tra i due fatti. Studiati l'uno e l'altro nella loro superficie, come appariscono, o a dirla più tecnicamente, come *fenomeni*, presentano, l'uno, facce diversissime, che danno occasione a una gran varietà d'interpretazioni, certo difettose tutte, e in difinitiva, tutte da rigettare; l'altro, grandissime differenze effettive, nelle società diverse in cui è studiato. In somma, voglio dire, i mutamenti naturali, le trasformazioni delle cose danno motivo di credere, che ora questo, ora quello, ora d'una tal sostanza, ora d'una tal altra, sia il principio che si trasforma. Di fatto, si sa quante ipotesi e quanto disformi fossero immaginate da Talete ad Anassagora, e poi più tardi, fino a' giorni nostri. Del pari, il fatto sociale è ora costituito in un modo, ora in un altro; dove regge il popolo, dove uno solo; dove parecchi ottimati; quì il mezzo di riuscire è la facoltà di persuadere colla parola, lì di sopraffare colla spada; quì usa avere una moglie sola, lì parecchie; quì si adora Giove, e lì Saturno che tentò d'ucciderlo. Come, adunque, la mente umana, nello studio della natura, si sciupa, se non è paziente, in ipotesi; così, nello studio del fatto sociale, finchè le basta di conoscerlo

e di servirsene, e non aspira a rifarlo e ad intenderlo, non trova bandolo, perde ogni coscienza di una necessità delle cose, s'avvezza a non considerar nulla in una maniera assoluta, e a tirare ogni cosa a' fini presenti e attuali dell'individuo. Questo accadde a' tempi di Prodico, di Gorgia, di Protagora, e per opera loro. Essi, per i primi, accettarono i nomi di sofisti e fondarono la sofistica o introdussero questa maniera affatto relativa di considerare le cose umane; che consiste nell'adattare di alcuni mezzi ad alcuni fini, senza curare la scelta de' fini. Come questo è il principio e il fondamento dell'eloquenza e il più grande stimolo e sprone di coltura, essi furono maestri di eloquenza, e diffonditori di coltura in tutta Grecia.

Ma si consideri ancora quella natura del fatto sociale, — che l'uomo nello studiarlo, lo senta come prodotto del suo spirito, — si combini colle diversità de' modi ne' quali esso si presenta allo studio dell'uomo, e si vedrà come dal nuovo indirizzo della mente umana doveva nascere un effetto ulteriore. Lo spirito ci si aveva a sentire non solo fattore, ma, per la varietà della sua fattura, fattore arbitrario e libero. Lo spirito, gli parve d'essere padrone; mentre prima, avanti alla natura, si sentiva schiavo. Questo sentimento della sua padronanza, e' ne vuole gioire per sè medesimo: e' ci s'inebbria. Nega che al di fuori e' ci sia un limite, oltre al quale non deva andare; ci sia una *cosa*, avanti alla quale e' si deva umiliare; che non gli tocchi fare, ma riconoscere; che non può disfare, ma gli bisogni ammettere. In questo così pieno sentimento della sua potenza, comincia a provare la sua facoltà di ragionare, non più per scovrire perchè ha perso di vista l'oggetto a scovrire, ma per fare e disfar sè medesima, affermando prima e negando poi quanto aveva affermato. In tutto cerca appicco a questa sua rabbia; nelle complicate relazioni dell'idee, e

come dicevo. nelle imperfett: condizioni del linguaggio. Così, dalla Sofistica nacque l'Eristica; di cui vedremo più giù i promulgatori e studieremo i caratteri. Essa era la voglia di gioire della forza ragionativa per sè, senza condizioni e senza regole. Isocrate [18] attesta che era affatto prevalsa tra' nuovi sofisti, quelli che erano succeduti a' nominati più su; i quali non studiavano già più il fatto sociale per insegnare altrui a servirsene a' proprii fini, ma, smessa ogni altra cura, posposto ogni altro scopo, badavano a dar prova della preminenza dell'ingegno proprio, abusando del ragionare, ed imbrogliando altrui.

Ma prima che si fosse arrivati a questo punto, Socrate aveva già avviata la mente umana su una via per la quale si sarebbe salvata da quest'estrema ruina. Egli l'aveva bensì ritenuta nello studio del fatto morale e sociale; ma l'aveva però sollevata dalla considerazione di ciò che codesto fatto appare, alla considerazione di ciò che codesto fatto *era* e *doveva essere*, dall'umano, al divino, dal terreno al celeste, o se si vuole uscire di poesia, dal *fenomeno* al *noumeno*. Certo, per fare questo passo, il più grande che si sia mai fatto, si ajutò del suo sentimento morale, che gli fu guida a presentire nella varietà delle apparenze de' fatti morali e sociali, la necessità d'una norma che dirigesse nella condotta degli individui e degli stati. Con questo, la mente umana mutò ancora d'oggetto; non ebbe più a speculare sul fenomeno naturale, come prima della Sofistica, non sul fenomeno morale, come a' tempi di questa, ma sull'*idea* di quest'ultimo, ovvero sul *noumeno* morale, che si voglia dire, preparandosi a speculare di poi sull'*idea* o il *noumeno* della natura con Platone ed Aristotile. Così, l'oggetto suo non fu più immediatamente il *naturale* o il *sociale*, come finora: ma l'*idea*. Oltrepassò la natura e la società; sorvolò l'una e l'altra per attingere nell'oggetto *ideale* la cognizione

della *legge naturale* e della *norma morale*, e ridiscenderne poi a intendere il fenomeno naturale, e a riformare il sociale. La storia mostra che lunga opera fossero questa intelligenza e questa riforma; e come ora progredisse l'una, ora l'altra, e s'avvicendassero i regressi dell'una con quelli dell'altra; storia lunga e che dura.

Questo piccolo e rapidissimo cenno di cose sulle quali ci bisognerà tornare più volte, basterà, spero, a fare intendere quanto torto avessero Isocrate, e tutti quelli della sua maniera di pensare e della sua arte. Confondevano nelle loro censure l'Eristica, — l'ultimo servito, per così dire, della sofistica, — non solo con questa, ma anche colla filosofia anteriore a Socrate, a cui la Sofistica aveva levato valore e surrogato sè medesima, anzi per sino colla Socratica, venuta ad accettare la parte negativa della Sofistica, e a surrogare l'*idea* alle varie classi di *fenomeni* che avevano fin allora servito di materia alla speculazione. In somma, per parere a sè medesimi e agli altri d'aver ragione, facevano d'ogni erba fascio, e calpestavano il fascio.

Platone aveva due motivi d'opporsi a questa perversione di giudizii. E' non si sarebbe potuto mai far intendere il valore di Socrate, fino a che questa confusione avsse preoccupato le menti: nè la necessità e la novità dell'indirizzo preso da lui si sarebbe potuta conoscere fino a che questo fosse stato confuso con indirizzi così diversi, anzi contrarii. Questo era un interesse speculativo.

D'altra parte, quando non fu più trovata sufficiente alle relazioni sociali quell'antica maniera d'istruzione e d'educazione, così rimpianta da Aristofane [19], che i giovani greci ricevevano da un maestro di musica e da un grammatista; quando moltiplicò in Grecia il numero di que' professori o maestri che si ripromettevano d'insegnare al cittadino la miglior maniera di condursi per sè e

per gli altri nello stato; quando nacque tanta contrarietà d'opinioni su' nuovi metodi d'insegnamento, e su' loro effetti; e tra gli appassionati del vecchio, e i sofisti, e i retori, e i socratici, sorse tanta contesa, sul chi di loro fosse più adatto ad insegnare, e riuscisse a tirare più giovani alla sua scuola; — in que' tempi, dico, e' doveva per un buon padre di famiglia, onesto e di non troppa levatura, incapace di vedere ogni cosa e giudicare da sè solo, riuscire molto difficile di risolversi sull'educazione de' proprii figliuoli. Mandarlo alle scuole de' filosofi? Ma tanti se ne burlavano; e gli Eristici facevano d'una certa loro arte che pur nel pubblico si chiamava filosofia, un mercato ridicolo e vergognoso. A quella de' retori? Ma se i filosofi provavano, che non vi s'attingeva nessun principio morale, vi si sciupava la mente ed il core. A quella de' sofisti? Ma se il nome stesso che si dava al professore, era schivato, per quanto poteva, da quello stesso che lo portava, e suonava piuttosto vituperio che lode? Contentarsi dell'antica consuetudine? Ma che figliuoli si sarebbero avuti! quanto disadatti e sproporzionati alla società in cui avrebbero pur dovuto vivere! Di rimedii, atti a dissipare questa ansietà di spirito, e' ce n'era uno solo; dare a questi padri un criterio col quale distinguere la filosofia vivente e vera dalla morta e posticcia, perchè i loro figliuoli potessero poi attingere essi stessi nelle scuole dei filosofi un criterio da giudicare sicuramente del resto. Questa seconda ragione di opporsi alle confusioni d'Isocrate e de' suoi pari, scaturiva da un interesse meramente pratico, ma d'un grandissimo rilievo.

Noi vedremo, come questo gruppo di fatti, di giudizii, d'interessi, di ragioni, di fini, è rappresentato nel dialogo, che, dal nome di uno degli Eristici che vi discorre, è intitolato Eutidemo.

CAPITOLO SECONDO.

DISEGNO DELL'EUTIDEMO.

Se tutto quel complesso di considerazioni che ho esposto nel capitolo precedente, fosse scelto a soggetto d'un libro da un autore moderno, egli, mettiamo, dopo averlo visto e rivisto da ogni lato, lo disciogliercbbe in tante parti, quanti fossero i gruppi principali ne' quali potesse riunire i suoi varii concetti, e di ogni parte formerebbe un capitolo, ed in ogni capitolo, secondo un metodo anteriormente fissato nella sua testa e chiarito a' lettori, svilupperebbe ciascheduna di quella serie di idee, che gli fossero parse affini. Questa abitudine di esposizione scientifica cominciò con Aristotile; il quale riuscì meglio a vederne la necessità e concepirne le norme più generali, che non a lasciarne un modello perfetto e compiuto in particolare. Ma Platone, non solo non adoperò egli stesso, nè prescelse questa maniera d'esposizione, ma, avendola come presentita negli scritti de' primi filosofi e de' sofisti, la rigettò deliberatamente, tenendola non adatta a fecondare le menti e così dannosa alla scienza. Egli, come vedremo nel Fedro [1], voleva che le ragioni d'una dottrina fossero fatte sorgere nella mente di quello al quale la si voleva persuadere, nella stessa maniera e collo stesso processo, mediante il quale erano venute a farsi luce nella mente di chi l'aveva

trovata. Il presentare una verità tutta disposta, definita, circoscritta alla mente d'un altro, non gli pareva che fosse un comunicare una scienza viva, una scienza che avesse in sè stessa il germe d'uno sviluppo ulteriore e il mezzo di difendersi contro le obbiezioni degli avversarii. Codesta verità bisognava farla germogliare come da sè; e, segregandola da tutto quello che nella coscienza attuale le s'era appiccicato di falso o d'accidentale, ajutare l'altrui mente a partorirla da sè; non già forzare ed inserire nell'altrui il parto della mente propria (2). Di qui nasceva, che a Platone la miglior esposizione non pareva già quella in cui una tesi fosse astrattamente considerata e spiegata, ma quella in cui essa, ravvicinata e raffrontata colla coscienza di coloro i quali o non la sapevano o la negavano, ne fosse fatta emergere, mostrando come, all'insaputa de' contraddittori, la s'appiattasse in uno de' loro pregiudizii più comuni, in qualcheduno di que' veri a' quali prestavano l'assenso più spontaneo e più sicuro. Di maniera che l'esposizione d'una tesi diventava una discussione, e prendeva necessariamente la forma di dialogo.

D'altra parte, Platone riuniva alle qualità d'una mente speculativa quelle d'una mente poetica. Il ragionamento non gli si presentava al pensiero come una serie di deduzioni e d'induzioni, senz'altra dipendenza che dal concetto dal quale movevano e da quello nel quale terminavano; ma rivestiva avanti alla sua fantasia la persona del ragionatore. Se questo ragionamento, il meglio era d'esporlo com'era nato nella mente di chi l'aveva fatto per il primo, e come doveva andarsi formando in quella di colui a cui si rifaceva, perchè a dirittura non mettere la parola in bocca alla persona a cui il ragionamento si voleva attribuire? Se s'avevano a dire le ragioni, che rendessero difficile un partito a un padre di famiglia, perchè

non lasciarle dire a un padre di famiglia? Perchè così, – rispondereste voi oggi e rispose già Aristotele, – voi a queste ragioni che dovrebbero essere assolute, attinte alla cosa stessa e generali, comunicate qualcosa del carattere accidentale, della speciale condizione, della particolar mente di quell'individuo a cui ne date le parti: e le vostre ragioni saranno espresse con maggior efficacia, forza, piacevolezza e vita, forse, ma, certo scapiteranno, quanto a rigore di raziocinio ed a valore scientifico. Ora, quantunque egli pare che Platone, nell'andare avanti cogli anni, e quando ebbe elevata e formata a sistema la sua filosofia, avesse il sentimento di questo difetto della forma prescelta da lui, pure, da principio, sopraffatto dall'impeto della sua fantasia, in questo che a noi pare un inconveniente, trovava un vantaggio: al punto, che non solo rivestì di persona i suoi ragionamenti, ma scelse a discuterli e dimostrarli persone vere, che tutti, come lui, conoscevano, e ch'egli rappresentava nella vera situazione loro, nell'effettiva condizione del loro spirito. Dal cozzo, doveva parergli, di queste opinioni che pur c'erano, e figurate come pur erano, non solo scaturiva il vero, ma scaturiva in modo, che facesse di per sè sull'animo de' lettori l'impressione del vero. La sua maniera d'esporre, doveva egli credere, non solo gli dava il mezzo di sviluppare la tesi discutendo, ma ancora di contrapporle a un tratto, nella discussione stessa, le varie tesi opposte; e mostrando insieme con esse le persone di quelli che le sostenevano, servendosi di tutti gli ajuti dell'arte a lumeggiare questi caratteri nella maniera più appropriata al suo fine, la mente del lettore non era solo convinta dalla bontà delle ragioni, ma persuasa anche dal complesso d'un fatto. Cosicchè il dialogo, a Platone, gli si trasformava in commedia: e il suo stile rivestiva tutto il brio, tutta la leggerezza, tutta la grazia,

tutto il colore che richiede la rappresentazione viva d'un carattere. Giacchè codesta commedia platonica era appunto di carattere; non d'intrigo fantastico come quella di Aristofane, o verisimile come quella di Menandro. E dalle due differiva anche in questo, che i caratteri, presi a ritrattare, erano tutti di persone vive e vere, non già confusi come aveva fatto Aristofane, con creazioni immaginose, personificazioni di animali o di entità astratte; nè inventati, come poi fece Menandro, dietro la norma del verisimile e fissati in alcuni tipi generici (3).

Quest'ultima differenza era, del resto, cagionata da un fatto che concorse, insieme colle due ragioni accennate finora, a determinare Platone a prescegliere la forma che scelse e a trattarla nel modo che tenne. Egli riconosceva da Socrate non solo in generale quella sua persuasione sul miglior modo di sviluppare un vero nella mente altrui che ho spiegato più su, ma tutto l'indirizzo e l'avviamento del proprio pensiero. Parte dunque per obbligo di rendere al suo maestro il suo, parte per debito di riconoscenza, parte in conseguenza della profonda impressione che la persona di Socrate aveva fatta sulla sua come su tutte le menti greche, Platone si trovò davanti, pronta e obbligatoria, la persona principale della sua commedia. Attorno a questa, che era stato il richiamo della miglior parte di Grecia, amata da taluni come da Critone e da Nicia, in qualità di uomo da bene, da altri come da Senofonte, e da Simone, perchè adatta nel loro parere ad indirizzarli nella vita, da chi come da Alcibiade e da Crizia, perchè capace di svegliar loro la mente e d'addestrarli a sopraffare altrui ragionando, da chi come da Platone e da Euclide, perchè sentivano alle sue parole sorgere tanta copia di idee e splendere tanta luce di vero ne' loro intelletti, e da chi infine come da An-

tistene e da Aristippo, perchè le teoriche sue morali, per la loro stessa imperfezione, lor pareva che si prestassero del pari a uno sviluppo conforme alle loro indoli opposte; attorno a questa persona di Socrate che aveva vissuto discutendo per il mercato, per le piazze, ne' tribunali, cogli artigiani, cogli uomini di stato, co' sofisti, mostrando a ciascuno l'idea del proprio ufficio, e l'insussistenza delle sue pretensioni; attorno ad essa, ripeto, segno d'immenso odio per gli uni e d'indomato amore per gli altri, si aggruppavano di per sè tutti que' personaggi, che servono negli scritti di Platone a darle spicco e rilievo. E in essa stessa Platone trovava vivo ed operoso quell'istinto del vero e del bene, che le pareva il principio necessario della mente filosofica, lo stimolo e il compenso della vita speculativa [4].

Di queste varie ragioni, dalle quali nasce la forma della esposizione Platonica, avremo continuo motivo di scovrire le tracce negli altri dialoghi di Platone. Qui ci bisogna fermarci, per mostrare quanta luce dalle poche cose accennate è diffusa sul disegno del dialogo che abbiamo alle mani. E' si vede come nell'Eutidemo, la filosofia è personificata in Socrate, l'eristica, confusa con essa, ne' due fratelli Eutidemo e Dionisodoro, il padre di famiglia in Critone, e l'opinione di quella gente positiva che attendeva, senza noje e rischi, agli affari pubblici, in un *logografo* innominato: e per provare la differenza sostanziale della filosofia dall'eristica, a Socrate è contrapposto per suo interlocutore un giovine di buona indole, Clinia, e agli Eristici, un giovine d'indole fiera e petulante, ma pronto d'ingegno e sveglio, Ctesippo.

Critone, un buon vecchio, un uomo pratico e d'affari, intento a migliorare la sua fortuna [5] e ad educare i suoi figliòli, curioso, anzichè cultore degli studii che allora si riunivano sotto nome di filosofia, uno

che di questa aveva bensì buona opinione, ma non credeva che potesse essere l'occupazion principale della vita d'un uomo, incontra Socrate, amico suo, vecchio oramai anche lui, e gli dimanda di che cosa discorresse il giorno avanti nel Liceo con due forestieri che egli non aveva riconosciuti; giacchè quantunque avesse fatto il suo possibile, pure, per la gran calca, non era riuscito a sentire nulla. Socrate gli mena gran vanto della sapienza di que' due; così lo invoglia a sentire, e schiva, che esso s'infastidisca troppo presto di que' vuoti sofismi che egli sa di dovergli raccontare, e che appunto a un uomo d'affari avrebbero dovuto parere un puro perditempo. Anzi Socrate, con quella sua solita ironia, gli annuncia di volere andare a scola da loro, e l'invita a venire con sè. Dove l'ironia si vede adoperata per un'abitudine di discorso, e come una maniera e un condimento della conversazione [6]. Quantunque si potrebbe dire che essa scaturisca dal vivissimo sentimento, che aveva Socrate, della sproporzione della scienza eristica, coll'idea ch'egli s'era formata della scienza; e che Platone gli lasci annunciare di voler andare lui a scola dagli Eristici, e di condurvi Critone, per far intendere, come la scienza di costoro, bastava che s'affrontasse colla Socratica, per andare in dilegno e perdere ogni potere d'illusione. Socrate, codeste lezioni l'avrebbe sentite, come Senofonte ci narra [7] che sentisse gli ammonimenti di Crizia, il quale gli aveva, per deliberazione comune de' Trenta tiranni, inibito di discorrere co' giovani. « Sta bene, – rispondeva Socrate; – ma lasciate ch'io intenda, di quali cose non potrò discorrere, e chi voi chiamiate giovine. » Egli, di discepolo che si fingeva di voler essere, diventava sempre, come vedremo nel Protagora e in tanti altri dialoghi, il maestro lui. Andava a scola per imparare: chiedeva al maestro la scienza; e gliela insegnava, chiedendola. Giacchè op-

poneva un concetto chiaro e distinto o almeno il bisogno d'averne uno così, alle nozioni confuse che trovava negli altri, in cui dormiva ancora l'istinto e l'idea del sapere.

Critone promette che farebbe a modo di Socrate se la cosa gli fosse parsa degna di saperla; tratto che dipinge l'uomo posato e freddo; giacchè egli, come si vede più giù, sapeva già che giudizio dagli uomini più gravi si facesse di codesta eristica, e l'approvava per suo conto. E' dovette, in generale, parere una gran novità all'uomo antico abituato a menare vita tutta cittadina e pubblica, e a non distinguere l'esistenza propria da quella della città a cui apparteneva, quando la prima volta comparvero delle persone, che professavano di occuparsi di cose, affatto prive d'ogni interesse civile, e tali che l'individuo, in una piena coscienza di sè medesimo, staccando l'esistenza sua da quella degli altri, non dovesse attendere se non a soddisfare una certa sua curiosità di ragionare. Questo distacco non fu visto intero, per la prima volta, negli Eristici; e si sente che strana e persino vergognosa occupazione dovesse parere a un uomo come Critone, la loro. È dunque finissima arte quella che, dipingendo codesto carattere in quello che ha di particolare e di comune, gli fa qui, prima di aver sentito, non rigettare il consiglio di andare a scola da simili maestri, e in ultimo, dopo sentito, consigliare Socrate di non mostrarsi non ch'altro, a discorrere in pubblico con essi.

Dopo di ciò, Socrate comincia, con una serietà finta, a raccontare la conversazione occorsa tra lui, i due eristici, Eutidemo e Dionisodoro, Clinia e Ctesippo. Noi vedremo come Platone adoperi spesse volte quest'artificio di lasciar raccontare un dialogo da uno degl'interlocutori, invece di farci intervenire alla stessa discussione.

Di fatto, così aveva campo di sviluppare meglio e con più ricchezza la parte mimica del suo concetto [8]; giacchè quello stesso che ripete le parole, racconta e rappresenta l'azione che le ha accompagnate. Altrimenti, non c'essendo l'attore, che qui come in una commedia, recitata sul teatro, potesse supplirla, bisognava che la fosse trascurata affatto, o che l'autore avesse di tratto in tratto interrotto il dialogo, e raccontata codesta azione in suo nome. Un uguale scapito, ne' due casi, ne avrebbe avuto l'impressione totale.

Ora, con quanta facilità e chiarezza, Platone, prima di lasciar principiare a Socrate il racconto della conversazione, gliene faccia raccogliere ed aggruppare le figure, con che vigore di tratti ne disegni cogli stessi loro atti gli animi e le intenzioni, nessuno che legga il dialogo, avrà bisogno che gli si mostri. Platone non costruiva i suoi caratteri a pezzo a pezzo, come un poeta che volesse personificare un'allegoria pensata prima; ma tutta la parte poetica della sua creazione gli sgorgava nella fantasia, collegata e ad un tempo col concetto speculativo al cui sviluppo voleva adoperarla. Le sue persone gli vivevano nella sua mente, ed egli le ritraeva, come uno che avesse inteso e padroneggiasse il principio stesso della lor vita. Quale troviamo Socrate nell'Eutidemo, tale lo troveremo sempre; un uomo compreso della dignità del bene e del vero, e che si ride bensì della prosunzione umana, che si crede di sapere e non sa, ma d'un riso mite, che vela una tristezza profonda e sentita, a vedere lo sciupío che l'uomo fa della sua mente, non applicandola a quello che dovrebbe e che gl'interessa; d'un riso che non ispossa l'animo, anzi gli dà lena e s'accoppia con un amore insaziabile della scienza ed uno zelo instancabile nel cercarla. Per ben tre volte [9] tenta di ravviare gli Eristici e di ricondurli a una ricerca seria, e conforme

alla professione che avevano fatto, d'insegnare la virtù. Socrate intendeva, e voleva che fosse unicamente intesa questa parola nel senso morale di scienza e pratica del bene; ma gli Eristici chiamavano virtù l'abilità dialettica (10), e questa credevano insegnare, secondo Aristotele attesta che si usasse prima di lui (11), con una folla di esempii di ragionamenti falsi e contraddittorii.

E i due sofisti? Socrate n'aveva magnificate le abilità varie e diverse a Critone prima di raccontargli il dialogo. Sapevano di tutto; e la somma della loro professione, l'unità delle loro abilità consisteva in questo; che essi insegnavano altrui a restare di sopra a ogni avversario, sia che si trattasse di combattere d'ingegno, sia di corpo. Di questi sedicenti professori universali, de' quali Eutidemo e Dionisodoro non erano i primi, ce n'era troppi a que' tempi, perchè noi si possa dire che Platone attribuisca loro tutti questi mestieri, non perchè davvero codesti due della cui esistenza non si può dubitare (12), si arrogassero di conoscerli, ma per comporre questi due caratteri in maniera che concordassero affatto col suo scopo (13). La verisimiglianza intrinseca d'un carattere non può, di certo, allegarsi a prova che esso non fosse per davvero quello della persona a cui è attribuito. E con quanto garbo Platone gli colorisce? Come appena adocchiato il giovinetto Clinia, si consigliano di provarne la pesca, e tirano l'amo! Con quanta agilità guizzano dalle mani di Socrate, e schivano di venire al sodo! Con quanta prontezza si ajutano l'un l'altro, ed alternano le questioni! Come Dionisodoro, tenuto quasi in riserva e pronto alla riscossa, per un accordo ed un artificio di mestiere, corre a parare l'effetto de' frizzi di Ctesippo (14) e della dialettica di Socrate contro alle arguzie di suo fratello (15)! « D'un effettivo risultato scientifico non ne importa nulla all'uno nè all'altro; ma questo solo, che l'avversario o

l'interlocutore resti confuso, e avviluppato in difficoltà dalle quali non si sappia strigare; che ciascheduna risposta, ch'egli dia, gli si mostri erronea [16]; e che codesto risultato sia ottenuto mediante rette deduzioni, o frodato mediante sofismi, che l'interlocutore sia confutato davvero o solo in apparenza, ch'egli si senta vinto, o solamente paja vinto agli uditori, ch'egli venga ridotto al silenzio ovvero esposto alle risa, è tutt'uno [17]. Una proposizione incomoda il Sofista, ed egli ti scambia le carte in mano [18]; gli si chiede una risposta, ed egli s'ostina a dimandare [19]: si vuol'egli cansare delle dimande ambigue con delle distinzioni, ed egli pretende un no o un sì [20]; gli si prova una sua contraddizione, ed egli si lagna che tu rimetta in campo delle cose, già belle e spedite da un pezzo [21]; non sa come altrimenti ajutarsi, ammutolisce l'avversario con discorsi, la cui scipitezza strozza ogni risposta [22]. I timidi usa stordire con un fare presontuoso [23]; il circospetto sopraffare con conseguenze precipitose [24]; l'inesperto fuorviare in tesi strane [25] ed in espressioni disadatte [26]. Enunciazioni, che vanno intese con una determinata relazione ed in un giro circoscritto, son prese come assolute; quello che vale del soggetto, si vuol trasportare al predicato; da analogie le più superficiali vengono tirate le conclusioni di maggior rilievo. E' si conchiude, che non si possa imparare nulla, sul fondamento, che quello che si sa già, non si può più imparare, e quello di cui non si sa nulla, non si può neanche cercare di saperlo; e che l'intelligente non impara nulla perchè già intende, e l'ignorante neanche, perchè non intende [27]: si sostiene, che chi sa una cosa, le sappia tutte, perchè uno che sa, non è già uno che non sa [28]; chi è padre e fratello d'un uomo, sia padre e fratello di chi si sia, giacchè il padre non può essere non padre, il fratello non fratello [29]; se un Indiano è nero, non possa essere bianco,

e neanche i denti averli bianchi, per conseguenza (30); se io jeri mi son seduto in un posto, ed oggi no, è insieme falso e vero chè io mi ci sia seduto (31); se un bicchiere di medicina ha giovato ad un infermo, un'intera botte gli gioverebbe meglio (32). La miniera però la più ricca di arguzie sofistiche è offerta dalle ambiguità del linguaggio; e quanto meno importava a' sofisti d'arrivare a una scienza effettiva, quanto meno, a que' tempi, era stato fatto per la determinazione grammaticale delle forme della parola e della proposizione; e per la distinzione logica delle diverse categorie, con tanto maggiore licenza si poteva l'arguzia sbrigliare su questo vasto campo, soprattutto presso un popolo, di lingua così pronta e coltivata, e tanto abituato, quanto il Greco a' giochi di parola e agl'indovinelli (33). Enunciazioni a più significati sono intese in una premessa a un modo, nell'altra a un altro (34); delle parole che danno un senso retto se intese unite, le vi si scoppiano; e vi si pretende che così spajate conservino lo stesso senso (35); quelle al contrario che andrebbero staccate, vi si uniscono (36): e simili sotterfugi. In tutti questi raggiri i sofisti non conoscono nessuna misura, nè si propongono nessuno scopo. Al contrario, più spicca l'assurdo, più è ridicola la tesi, più è spampanata l'insulsaggine nella quale l'interlocutore è intrigato, e maggiore è lo spasso, e più alto sale la fama dell'argomentatore dialettico, più sonoro scoppia l'applauso degli uditori. »

Se Platone avesse opposto Socrate da solo a sofisti di tal fatta, non avrebbe avuto modo, tra persone di animo e di fini così diversi, di condurre, non ch'altro, una conversazione. Costoro, di fatto, tenevano un posto molto più basso, che non Gorgia e Protagora co' quali troveremo altrove Socrate a dibattere in persona questioni morali. Tra Socrate e questi ultimi si conveniva

in gran parte su quello che fosse soggetto degno dello studio dell'uomo; quantunque vi si tenesse via diversa; ma tra Socrate e gli Eristici non si conveniva in nulla. Era perciò necessario d'introdurre tra questo e quelli de' mediatori, per via de' quali il contrasto fosse diventato più facile a sviluppare, anzi acquistasse più largo campo al suo sviluppo, e diventasse così più pieno, più evidente e più sentito.

Da mediatori servono Clinia e Ctesippo, giovani amendue, ma più il primo; e legati l'uno all'altro di quell'affetto, misto d'amicizia, d'amore e d'ammirazione, che fa tanta parte e così delicata oggi a trattare, della vita Greca. Socrate, sentito da' sofisti, come essi si ripromettessero di rendere altrui virtuoso, ed anche d'invogliare altrui a diventar tale, li prega di far prova dell'abilità loro col giovinetto Clinia, la cui buona educazione preme a tutti. I sofisti consentono, pure che il giovinetto si contenti di rispondere. Pretendono, come Socrate, d'insegnare dimandando, e mettendo a prova le risposte che si fanno.

E cominciano dal proporre a Clinia alcune questioni ambigue, provenienti dal doppio senso della parola *apprendere*, e dalle quali, se alcuna cosa dovesse risultare, risulterebbe che nessuno possa apprendere nessuna cosa. Questa è come la prima parte della conversazione; giunti alla fine della quale, Socrate per ravviarli dice di voler loro spiegare con un esempio quello che propriamente egli intende per esortare altrui a diventare virtuoso. Il che fa, mettendosi egli a discorrere con Clinia, e a mostrargli come non c'essendo altro bene che la sapienza, non bisogni attendere ad altro che ad essa, chi voglia esser buono e felice, giacchè virtù e sapienza è tutt'uno.

Da questa prima catechesi di Socrate che forma come una seconda parte del dialogo, contrapposta alla

disputa precedente de' sofisti, spicca con evidenza la diversità più apparente della disciplina Socratica dall'Eristica; giacchè la prima si vede avere uno scopo oggettivo e pratico, il miglioramento dell'animo del discepolo, e la seconda nessuno. E si riconosce anche come il dialogo, scelto del pari dall'una e dall'altra a mezzo d'insegnamento, è però d'indole affatto diversa nell'una da quello che sia nell'altra. Giacchè la interrogazione eristica è così poco determinata che, per consentimento stesso, anzi per esigenza di chi interroga, la comporta due risposte contraddittorie; mentre la interrogazione Socratica è così fatta, che non è lecito farle se non una risposta sola: e Socrate, quando questa interrogazione sia o gli paja difficile, per non essere affatto chiaro il concetto generale su cui cade, avvia la risposta con delle altre interrogazioni particolari che implichino quello stesso concetto; di maniera che la risposta sia pure forzata ad essere quella tale, ad abbracciare quel tale concetto, che bisogna a chi interroga. Di maniera che il dialogo Socratico non ha nulla d'arbitrario, e l'eristico tutto. Punto nel quale il dialogo Socratico e Platonico differisce anche da' dialoghi moderni, ne' quali l'autore si fa bensì dare quella risposta che gli conviene, ma non procura che quella sia l'unica che gli si possa dare, e che, in un caso, gli sarebbe stata data davvero (37).

Ma co' sofisti — e qui comincia la terza parte del dialogo — non gli giova nulla. Invitati da Socrate a continuare sullo stesso soggetto e mostrare al giovinetto, quale scienza sia quella che egli si deva procurare, tornano in campo con un altro sofisma, dal quale verrebbe fuori, che lo stesso individuo non può d'ignorante diventare dotto; come se ad ogni mutazione di predicato il soggetto stesso venisse a mutare; di maniera che Clinia a diventare dotto dovrebbe finire

d'essere quello che è; come Clinia, perire. Punto al quale salta fuori Ctesippo, che, parendogli il sofisma di cattivo augurio all'oggetto del suo amore, mescola la passione col gioco del ragionamento e dà a dirittura una mentita a' Sofisti. Ctesippo è una natura adatta a contrastare e contraffare la disciplina eristica. Violento e amico della contesa, agile e svelto alla risposta, a lui, in quella gara, non meno che agli Eristici, basta l'illusione del vincere; basta di farsi onore col pubblico, e soprattutto, con uno che nel pubblico gli è a cuore. Un interesse scientifico non ha egli già nell'opporsi agli Eristici; come questi hanno un interesse di mestiere, così egli n'ha uno di puntiglio; e finchè gli resta lena, non vuol essere sgarato. Tra un uomo di questa fatta e gli Eristici la contesa degenera in diverbio; e Socrate tenta di sollevarla, facendo, con quella sua santità di sentimento morale, osservare che la condizione richiesta da' Sofisti per rendere virtuoso altrui, non è poi troppo enorme, e quanto a lui, sarebbe contento di morire vizioso, pur di rinascere virtuoso; anzi, si dichiara pronto a subire la prova. Ma i Sofisti non si chetano, e prendendo occasione da una parola di Ctesippo, continuano a tessere unarzigogolo coll'altro, scalzando una per una tutte le basi della scienza, col mostrare che non ci sia modo di avere concetto falso o vario di nessuna cosa, e perciò inutile di procurare d'acquistarne il vero ed unico. Di maniera che da' loro sofismi nasce pure, a loro malgrado, — giacchè sono esposti senza punto ordine e scopo, — una soluzione negativa della tesi di Socrate. Questo voleva sapere che scienza si dovesse sapere; essi negano che scienza ci possa essere.

Alla fine, Socrate, per interrompere la disputa diventata acre tra Ctesippo e i Sofisti, dice che costoro non vogliono ancora insegnare da senno, e aspettano d'es-

ser pregati quanto basta, per farlo. Acciocchè se n'invoglino una buona volta, riprende egli stesso il discorso con Clinia, e cerca egli quello che avea pregato a' Sofisti di spiegare: quale e come fatta dovesse essere la scienza che bisogni sapere per esser felici. Platone gli fa condurre questa ricerca, inserendo bensì nel discorso alcuni elementi non meramente socratici (38), ma senza punto alterare il metodo del suo maestro: giacchè non si vede ch'egli quì trasformi codesto metodo, come poi fece più tardi dietro le norme attinte alla natura dell'*idea*. Quì non è ancora ridotto scientifico, esatto, rigoroso; nè è fissato se non nel punto di partenza e in quello d'arrivo, movendosi liberamente tra' due per giungere con ogni mezzo da una coscienza confusa ad una chiara (39). Ma ci si dà però prova di quanto fosse adatto, in questi stessi limiti, a svegliare la mente giovenile; giacchè Clinia che a principio non aveva nozione di cosa si ricercasse, riesce col seguire le interrogazioni di Socrate, a intendere con tanta evidenza le condizioni della scienza richiesta, che da sè medesimo, oltrepassando i termini della interrogazione di Socrate, non solo nega che la scienza militare sia quella che possa rendere felice l'uomo, ma spiega perchè e come non lo possa, di che maniera non raccolga in sè le condizioni necessarie (40). Questo progresso della mente di Clinia pare così maraviglioso a Critone, che, con un esempio unico ne' dialoghi di Platone, egli si sente tirato a diventare d'uditore d'un dialogo altrui, interlocutore egli stesso. La quistione, essendo pratica, come quella che concerneva la felicità umana, interessava molto un uomo della sua indole; e d'altra parte, egli preoccupato de' suoi figlioli, non poteva non prendersi premura d'informarsi su un metodo di cui vedeva un effetto così sorprendente sull'animo d'un giovinetto, che aveva gli anni d'uno de' suoi figlioli (41).

Se non che Socrate, in questa sua seconda catechesi, che forma la quarta parte del dialogo, non riesce con Critone, nè dice d'esser riuscito con Clinia a trovare la scienza che ricercava, avendole dovute scartare tutte una dietro l'altra come quelle che non riunivano in sè le condizioni prescritte, nè, quindi, effettuavano l'ideale di quella scienza che s'era prefisso in mente. Si trova dunque costretto a rimettere la quistione nelle mani a' Sofisti, perchè tentino essi di venirne a capo. Ma quantunque gl'invochi con non minore solennità che se fossero degli Dei, non fa nessun profitto. Essi si ricacciano in una fuga di sofismi, più intrigata e confusa che non avessero mai fatto. Dopo negata più su la possibilità di imparare e di formarsi un concetto, ripigliano a pervertire la nozione della scienza, negando la relazione sua essenziale coll'oggetto, intorno a cui versa [42]. Di dove, prendendo sempre non una occasione dal corso del ragionamento, ma un pretesto da una parola uscita a caso di bocca all'avversario, trapassano a negare che ci sia concetti relativi, e a pretendere che qualunque predicato si dà ad un soggetto, gli si dia sempre in un senso assoluto ed universale [43]. Dopo di che, peggiorando sempre ne' loro sofismi, non vi si può riconoscere neanche nessun'altra verità sconosciuta. Sono garbugli presi da ogni parte e che diventano sempre più scipiti ed insulsi, e spirano da ultimo in un gioco di parole affatto insipido. Ma Ctesippo ha nel frattempo rubata l'arte. Dove i Sofisti sperano un sì, egli risponde di no; dove s'aspettano ch'egli si maravigli, dice che la cosa è delle più naturali. Così l'arte eristica, che ha per fine di sorprendere, non raggiunge neanche un fine così da poco. Anzi, Ctesippo si serve de' loro stessi sofismi contro essi stessi [44], e delle loro regole per imbrogliarli. Di maniera che si prova col fatto quello che affermano anche Aristotele ed Isocrate; che que-

sto gioco eristico fosse facile ad apprendere: e si accerta coll'esempio che diverso effetto avessero la disciplina eristica e la socratica. Questa feconda lo spirito d'un giovine di buona indole, e lo mette in via di continuare da sè un'investigazione principiata coll'ajuto d'un altro. Quella addestra la mente d'un giovine abile, ma senza serietà di proposito, a contraffarla; genera un'abilità nel cui valore non ha fiducia quello stesso che l'adopera, e che si rivolta contro quelli che sono stati gl'instrumenti a produrla. Clinia ha imparato a sapere; Ctesippo a confondere. Socrate si serve di questo effetto della loro arte e della facilità con cui è stata appresa, per consigliarli a insegnarla con prudenza; e questo consiglio dice, coll'ironia sua abituale, di darlo nell'interesse loro; giacchè se facessero di questa arte mostra frequente e pubblica, presto perderebbero ogni speranza di cavarne frutto, perchè tutti la saprebbero come loro e se ne servirebbero contro di loro.

Qui finisce la quinta ed ultima parte della conversazione raccontata da Socrate: dopo di che egli per invitare Critone, ch'è stato il suo pubblico, a dare il suo parere, gli dimanda se intende come ha promesso, d'andare con lui a scola da' due Eristici. Del che Critone si scusa, per motivi cavati dalla sua indole e dal giudizio che sente fare comunemente di una simile arte. Sul qual proposito racconta a Socrate cosa gliene dicesse una persona di peso che s'era trovata a sentire la discussione che Socrate gli avea pur ora finito di riferire; e gli aggiunge per suo conto come egli, senza convenire del tutto nel parere di costui, pure non sappia cosa risolvere riguardo all'educazione de' suoi figlioli, se lasciar loro apprendere o no filosofia, vedendo questo nome così abusato, e quelli che si intromettono di educare i giovani, così poco degni d'un tanto oggetto.

In quest'epilogo del dialogo ci è chiarito lo scopo di tutta la rappresentazione precedente. L'impressione che n'è risultata, dà per sè stessa torto a codesto uomo politico tirato in iscena, il quale versa su tutta la filosofia una censura che avrebbe dovuta restringere all'Eristica; e biasima Socrate di condiscendere a discorrere con gente a cui non importa di cosa si dica, come se Socrate non conversasse con costoro, appunto per mostrare la vanità della loro arte, e contrapporle l'amore ed il sentimento ch'egli avea, della scienza. Questa schifiltosità soverchia nascondeva un fine personale, e Socrate lo svela a Critone dopo avergli dimandato con più precisione, che professione fosse quella di costui. Saputo, che lontano dalle commozioni politiche e dagli studii speculativi, era uno di quelli che attendevano a servire di discorsi chi n'avesse bisogno per il tribunale o per l'assemblea, spiega come costoro avessero torto di credersi da più de' filosofi e de' politici, tra' quali pareva loro di tenere un giusto mezzo; e perchè avessero una particolar ira contro gli Eristici, i quali, per fini del pari personali, lottando di credito, gl'imbarazzavano a volte nelle conversazioni private con delle quistioni alle quali essi non sapevano rispondere. E qui Socrate, prendendo la cosa in generale, riduce con poche parole al vero le pretensioni delle professioni e de' partiti che credono tenere un giusto mezzo tra gli altri, e si vantano di questo. Dice con ragione, che quella di tenere il giusto mezzo non è già per sè una determinazione che meriti lode. Se de' partiti, tra' quali si tramezza, l'uno prosegue il vero e il bene, e l'altro il falso e il male, voi collo stare di mezzo valete meno di quelli che stanno al primo degli estremi: se amendue un bene diverso, valete meno di tutti e due; e solamente se amendue il male, varreste meglio. Di fatto, e' si è visto spesso

in politica degli uomini del giusto mezzo vantarsi della loro saviezza con non molta miglior ragione di quello che mostrerebbe uno il quale tra due, de' quali l'uno contendesse che 4 + 4 faccia 8, e l'altro che faccia 6, si credesse di dar prova di maggior giudizio, affermando che, quando non si voglia esorbitare, 4 + 4, per davvero e in buona fede fa sette [45].

D'altra parte, le ansietà di Critone devono essere non poco dissipate da quello che ha sentito. Poichè ha vista contrapposta con fini, esempii ed effetti così diversi una disciplina ad un'altra, non manca se non che gli s'additi che frutto deve cogliere da questo confronto. Bisogna che non si lasci illudere dal nome di filosofo che covre intenzioni così discrepanti, e si sciolga dal dubbio che lo tormenta, considerando la natura stessa della filosofia in sè; e quando gli paja, quale pure gli dovrà parere, quale di fatti pare a tutti quelli che hanno risentita una giusta impressione dal dialogo preceduto, una nobile scienza ed atta a suscitare il senso del bene e del vero nell'animo de' giovani, s'applichi egli medesimo, e consigli tutti ad applicarsi allo studio di essa.

Un dramma, così ricco di persone e di concetto, è colorito da Platone colla maggior arte di stile e copia di lingua. Il riso interno, col quale Socrate accompagnava le argomentazioni de' Sofisti e il racconto che ne faceva a Critone, — riso che traspare continuamente e non offende mai, perchè non vieta di seguire il discorso altrui e di proporre le obbiezioni proprie coll'urbanità la più delicata [46], — codesto riso, voglio dire, è suscitato del pari in noi, dopo tanti secoli alla lettura di quello a cui Socrate intervenne e che Critone sentì a ripetere. Nè è cagionato da questa o quella espressione; nè procurato come in Aristofane, con buffonerie, con beffe, con immagini grottesche; spiccia per sè dalla

natura stessa, da tutto il seguito, da tutto il movimento della rappresentazione. Il ridicolo investe da ogni parte la preoccupazione degli Eristici; e la persona così sentitamente morale e profondamente seria, di Socrate, da una parte, riposa il lettore di quella stanchezza che il ridicolo suol generare, e l'abilita a continuare a gustarlo; dall'altra, ne rileva col contrasto l'effetto; e insieme, col non assumere tuono di pedante, col mostrare come questo ridicolo lo senta anch'egli, anzi per la sua parte, colla ironia nascosa e sottile, l'ajuti a svilupparsi e ad apparire, non turba la coscienza di chi vuol gioire dello spettacolo e ridere, quantunque nello stesso tempo gl'insinui il sentimento d'un fine migliore e più alto, che non è quello di coloro i quali gli son cagione di riso.

In tanta varietà di caratteri e di tuono, è naturale che di tante e così diverse sfumature di pensiero la frase stessa, se posso così dire, si controstampi. Perciò dove la diventa lunga ed avviluppata per mostrare col suo giro la difficoltà del concetto che esprime; dove semplice e schietta; dove accarezzante e lenta per temperare l'asprezza irremediabile d'una risposta; dove rapida e furiosa per conformarsi all'impazienza di animo di chi discorre (47), dove tronfia per apparenza di solennità e di sentimento (48); dove umile e volgare (49).

D'altra parte, il comico della rappresentazione richiedeva, che la frase s'ajutasse di tutti que' mezzi che ravvicinandola a' concetti quotidiani e comuni, aumentano la forza e la rapidità della sua efficacia sulla mente di chi ascolta o di chi legge. Certo, questi mezzi sono di darle, per esempio, forma proverbiale (50), di tesserla di parole che risveglino immagini comuni (51) o alludano a fatti notissimi (52), o di emistichii e modi di dire presi da' poeti contemporanei perchè rimasti nelle bocche di tutti (53). Di fatto, parecchie dizioni

pajono tutte o in parte rubate appunto a de' poeti comici (54), a volte con intenzione di volgere contro a' Sofisti i motti che quelli lanciavano, senza nessuna distinzione, anche contro Socrate ed i filosofi. Anzi in due luoghi non si può sconoscere un'allusione patente alle Nubi di Aristofane e al Conno di Amipsia. Dove Ctesippo prova a' Sofisti che il bene che il padre loro possa ritrarre dalla loro sapienza, è di dover essere bastonato suoida' figlioli (55), dove i Sofisti rimproverano a torto Socrate di non conoscere la religione de' suoi concittadini (56), e dove Socrate afferma a Critone, che egli andasse vecchio con altri vecchi a scola di musica da Conno, e' parrebbe che si alluda, ne' due primi luoghi, alle due scene della commedia d'Aristofane, nelle quali Socrate insegna a rinnegar Giove a Strepsiade e Strepsiade è battuto da suo figliolo Fidippide, uscito dalla scola di Socrate, e nell'ultimo, alla commedia d'Amipsia, in cui la scola di Conno, appunto per questi vecchi discepoli che la frequentavano, era messa in iscena ed in burla (57).

CAPITOLO TERZO.

DELLA DOTTRINA SOCRATICA ESPOSTA NELL'EUTIDEMO.

Una osservazione, non fatta, mi pare, abbastanza, e senza la quale a' primi tentativi d'una scienza morale è ascritto minor merito e dato minor peso di quello che si dovrebbe, è questa. Ne' linguaggi moderni come negli antichi, abbondano espressioni comuni ad ogni sorta di *bene;* le quali non servono, voglio dire, se non a dinotare in astratto e in generale quella convenienza d'una cosa a un'altra, per la quale l'una è *bene* all'altra. Questa indeterminatezza d'espressione nel vocabolario morale, si ravvisa già nella parola che vi ricorre più spesso, quella di *buono.* Noi, di fatto, la diciamo per indicare così l'attitudine d'una cosa a un fine, un *buon* bicchiere, una *buona* stanza; come l'attitudine d'una *persona* a un fine, un *buon* lustrastivali, un *buon* dentista; e poi, la relazione di conformità d'una cosa a un senso, un *buon* cibo; d'una cosa a una persona, il denaro è *buono;* e infine, — nè pretendo d'averne annoverati tutti gli usi, — la qualità assoluta d'una persona che si conforma col suo ideale e l'effettua, uomo *buono.*

Ma c'è questa differenza da' tempi nostri agli antichi; che cioè mentre oggi solo degli uomini rozzi non saprebbero, interrogati, distinguere codesta moltiplicità di

significati, ed accorgersi di quel tanto di falso che ne può derivare ad un ragionamento, al contrario, in que' primi bagliori della speculazione morale, non lo sapevano neanche gli uomini colti. Accettavano la frase come correva; e ci annettevano quel senso, confuso e complesso, che le era dato da quelli da cui la sentivano. Come e' ci ha davvero una relazione più o meno lontana fra tutti que' significati che s'aggruppano intorno a un vocabolo morale, codesta relazione, la quale, all'insaputa di quelli che avevano allargato così l'uso di esso vocabolo, era stata la cagione nascosa di andarlo allargando, così, questa relazione, voglio dire, faceva nella mente di coloro i quali accettavano un uso così complicato e pure così comune, l'ufficio di nodo, col quale tenere insieme legate nella lor mente tutte quelle varietà di significazioni.

Socrate che fu il primo a voler chiarire a sè medesimo e agli altri la coscienza dell'uomo, e che per arrivare all'evidente percezione de' concetti morali, partiva, come di necessità doveva, da que' pregiudizii morali imperfettissimi, espressi in linguaggio del pari imperfetto; che correvano a' suoi tempi, da quelle nozioni della ragione umana natia, che l'intelletto lasciato a sè medesimo, — l'*intellectus sibi permissus*. a dirla con Bacone [1], — s'era andate affastellando, Socrate aveva un doppio fine nel conversare cogli altri; giacchè non attendeva solo a mettere accordo e luce in quel gruppo di giudizii morali, che si annidavano nel cuore e nel linguaggio umano, ma ancora a sviluppare in altrui quel sentimento morale, che sospingeva lui stesso, tirando le menti de' suoi interlocutori dal senso più volgare e relativo d'una frase, la quale servisse in uno dei suoi usi o delle sue parti ad esprimere un giudizio morale, appunto a questo suo uso, o all'attenzione su quella sua parte, che implicava codesto giudizio.

Il discorso di Socrate con Clinia comincia appunto con un simile tentativo. La frase greca εὖ πράττειν, — non meno della sua equivalente, alla lettera, in italiano, *far bene, farla bene,* — quando il verbo vi s'intenda intransitivamente, vale *prosperare* [2], *andar bene ne' proprii affari*: ma, quando invece vi s'adoperi in senso attivo, vuol dire *far bene* una cosa qualunque. Ora Socrate, — giacchè l'uso è socratico, non meramente platonico [3] — la torceva da quel senso intransitivo a quest'attivo, e cercava di mostrare, che non si potesse, se mi si permette il bisticcio, *farla bene*, senza *far bene*. Come la espressione pare un bisticcio, così avrebbe aria di sofisma un ragionamento che si fondasse sullo scambio de' sensi del verbo. « Quando non si dà luogo a sbaglio, — dice Socrate nel Carmide, — e si cammina diritto in ogni suo fare, è necessario ch'e' si faccia bene, e con onore; e chi fa bene, che sia felice [4]. » Quì il *far bene* è inteso nel primo membro del periodo per *operar bene*, nel secondo per *prosperare*. Ma davvero, e' non ci è quel bisticcio nè quel sofisma che alla prima pare che ci sia. Se nel linguaggio comune la frase era passata dall'un senso all'altro, voleva dire, che le più volte, di fatto, non la fa bene se non chi fa bene; e Socrate tentava di far risentire il fondamento di questa variazione di significato, con uno scopo, di certo, alto, quello di persuadere i suoi amici a *far bene*, ovvero ad operar bene, affine di *farla bene*, o altrimenti, di essere felici. Si dirigeva alla coscienza confusa de' suoi uditori, la coglieva nelle sue più comuni espressioni per averla consenziente. Vero che codesto riportare quella frase da un senso all'altro, codesto pretendere che la condizione quaggiù per esser felici non fosse se non questa e questa sola di operar bene, escludeva ogni elemento casuale [5] dalla felicità terrena, e ne attribuiva il totale e certo

conseguimento alle sole forze dell'individuo. Se non che, questa era appunto una conseguenza di tutta la teorica morale di Socrate, come vedremo chiaramente dal resto della discussione che ha qui con Clinia.

Cominciando dal farsi concedere a Clinia che tutti desiderino di *farla bene,* ovvero di esser felici, — desiderio primigenio ed evidente, — Socrate passa a considerare quali sieno le condizioni di questa felicità umana. Egli, perciò, converte la prima dimanda in una identica; giacchè a dire che si desidera farla bene, è tutt'uno col dire che si desidera avere de' beni, avere in sè, con sè, presso di sè quello ch'è bene. Ma cosa è bene? Qui Socrate si prevale da capo, senza nessuna distinzione anticipata, di tutto il vocabolario volgare; e annovera come *bene,* tutto quello che a' tempi suoi e a' nostri, è chiamato bene dagli uomini; ricchezza, sanità, bellezza, nobiltà, dignità, potere, coraggio, saggezza, giustizia. Cerca un bandolo, e lo trova nell'ultimo concetto che egli propone al suo interlocutore, e sul cui contenuto dimanda, se sia un bene, il concetto della *sapienza,* o del *sapere,* il quale secondo Socrate, è primario, è quello stesso della virtù [6]; e gli dovrà servire a cacciare di seggio tutti gli altri beni, provandogli affatto sottordinati e relativi.

Al che riesce per questa via. Restava un'ultima cosa, di cui non aveva ancora dimandato a Clinia, se la fosse un bene — la *buona sorte* o *fortuna;* — giacchè in quella querela così frequente « il tal di tale ha fortuna ed io no, » è pure implicato che la fortuna sia un bene che certi hanno, e certi non hanno, senza nessuna connessione cogli altri beni di cui possano esser provvisti. Consentito da Clinia che la fortuna fosse un *bene,* Socrate gli prova, che è però un *bene* già contenuto in un altro ammesso prima, nella *sapienza,* facendogli osservare che non coglie giusto, non riesce

— ed anche qui incalza il senso proprio della parola greca, εὐτυχία *riuscita, conseguimento* da εὐτυχεῖν *conseguir bene, coglier nel segno*, — se non chi *sa* fare. Di che gli dà un indizio sussidiario in quella presunzione comune di ciò, la quale si arguisce dalla condotta di ciascheduno; giacchè chi si sia si lascia piuttosto dirigere da chi sa che da chi non sa, sperando di riuscire piuttosto col primo che non col secondo. E nel corso del ragionamento, congiungendo insieme i due concetti del *riuscire* e del *far bene*, genera, senza esprimerla, una persuasione nel giovine, che non riesca, e non faccia bene se non chi sa fare; non sia felice se non chi sa. Così esclude quell'elemento casuale che entra o par ch'entri nella felicità umana, e che è espresso dalla τύχη o *fortuna*. E poichè l'esclusione di quest'elemento era quello che gli bisognava per ridurre giusta la identificazione de' due significati del *far bene* di cui ho parlato più su, e' si vede, come il ragionamento del Carmide, sottinteso in questo dell'Eutidemo, non è punto un sofisma, secondo Socrate, nè, che sarebbe peggio, un bisticcio, ma una conseguenza legittima d'una teorica, forse falsa, certo parziale e difettosa, ma pur larga e fondamentale (7).

Ora, gli resta a mostrare che la *sapïenza* non solo sia un bene, ma il bene: e ci arriva, facendosi dall'interrogare il giovine su un altro fatto evidente della sua coscienza. Gli domanda se crede che il bene giovi o non giovi? Quantunque la parola *bene*, e l'altra *giovare* si lascino prendere in parecchi sensi, pure, si può sempre, anzi si deve sempre affermare che il *bene* giovi. Di dove si può prendere più vie a dimostrare cosa sia il bene; Socrate sceglie questa. Nessuna cosa giova se non s'adopera; e nessuna cosa s'adopera in maniera che giovi se non s'adopera bene. Ora, adoperar bene una cosa non si può, se non si sa adoperarla; se non

si ha la scienza d'adoperarla. Colla scienza, col sapere, qualunque cosa che per sè non è bene, — giacchè per sè non è adoperata, e non adoperata, non giova, e non giovando, non è bene, — qualunque cosa adoperata bene, giova, e diventa bene. La sapienza è dunque il solo bene, anzi è quello con cui, in cui e per cui diventa *bene* ogni qualunque cosa è chiamata così dagli uomini. Essa ne insegna il retto uso, la maniera di *farla bene*, di *servirsene*. Essa dunque non è soltanto tutt'uno colla *fortuna*, come s'è mostrato più su, ma è tutt'uno con quell'attività operativa e buona. con quel far bene, dal cui desiderio ha preso le mosse il discorso. Quest'identità dell'atto fortunato e dell'atto buono, lasciata presentire a Clinia quando la fortuna è stata ridotta alla sapienza, ora gli si fa confessare esplicitamente.

Del resto, è un vero volgare. di quelli che fanno parte come pregiudizio, o nozione non riflessa, della coscienza di ciascheduno, che senza cervello non c'è denari, nè sanità, nè forza di corpo, nè potenza nè dignità di cui l'uomo non riesca a farsene un danno. Socrate, dopo averlo dimostrato a parte a parte, lo presenta complessivamente a Clinia nell'ultima parte del suo discorso. E per fargliene sentire la forza, incalza da capo il senso di due vocaboli; ἁμαρτάνειν *sbagliare*, e κακῶς πράττειν *far male*. Il primo si contrappone a εὐτυχεῖν *coglier giusto*, il secondo a εὐπράττειν *far bene*. e per gli stessi motivi, è negato che in un qualunque sbaglio entri il caso, e il far male è inteso nel doppio senso di *esser infelice* e di *operar male*.

Quello però che c'intoppa in quest'ultima parte, è che Socrate numera tra le cose la cui qualità di bene o di male dipende dalla maniera di usarle, non solo i beni esterni, ma alcune virtù delle quali, parrebbe, non si può usare se non in un solo modo, e quello

buono, e *giovevole*. Come intendere, che se non si ha cervello, si sia più infelici ad essere coraggiosi e temperati che ad essere vili, e scioperati (8)? E' ci ha ne' Memorabili di Senofonte, una conversazione di Socrate con un Eutidemo, diverso dal sofista che è qui messo in iscena, nella quale si discorre nello stesso senso, e si prova che chi sa, è giusto, chi non sa, non è giusto (9); alla stessa maniera che è letterato, — per tradurre così la voce greca γραμματικος, — chi sa le lettere, e chi non le sa, non è letterato. Anzi in tutta quella conversazione si vuole insinuare quanto la determinazione della qualità morale d'un atto si colleghi coll'intenzione e col fine con cui è fatto; di maniera che non si possa giudicare del suo carattere, se non prendendolo in concreto, nel complesso delle sue circostanze, nella totalità delle sue condizioni; cosicchè e' ci bisogni la scienza di queste, e' bisogni scovrire la nozione compiuta d'ogni singolo atto umano, tanto per agire moralmente quanto per giudicare della qualità dell'azione altrui. Ingannare ed uccidere altrui è male o bene? Male, di certo. Ma se un generale inganna ed uccide i nemici della sua patria, fa male o bene? Bene di certo. Ma sarà un male ingannare gli amici. Se però vostro figlio s'ammalasse, e voi gli deste bere medicina, ungendo di mele gli orli del vaso, di modo che egli ricevesse la vita dal suo inganno, fareste bene o male? E così via via. Il che vuol dire che il discernimento degli atti umani è difficile, e quelle regole medie, espresse in comandamenti, di cui gli uomini si servono per guidar se e giudicar altrui, sono utili, però non solo non bastano, ma si contraddicono l'una l'altra. E' bisogna ascendere più su; è la *sapienza*, e la cognizione della nozione dell'atto umano, cognizione che implica la informazione compiuta di tutte le sue relazioni, quella che fa operar bene. Ma chi ha questa *sapienza*,

o *cognizione*, può egli operar male? Sapendo quale deva essere l'atto proprio, può egli farlo all'incontrario? Può, di certo; anzi è il solo che lo potrebbe di proposito deliberato: giacchè chi non sa, potrebbe far male senza volere; mentre chi sa, potrebbe far bene o male, secondo il suo parere, avendo cognizione di quale sia l'azione cattiva e quale la bona. Si badi, *potrebbe;* di fatto, questa potenza affatto astratta ed ipotetica, secondo Socrate, non risica di venire in atto mai. Nessuno che conosce la giustizia, preferisce l'ingiustizia; non è ingiusto se non chi non sa il valore e l'effetto dell'atto ingiusto [10]. Perciò chi sa questo, è giusto; chi non sa questo, è ingiusto. Chi sa il valore e l'effetto della temperanza, è temperato; chi quello del coraggio, è coraggioso [11]. Di dove si vede, come Socrate dica che si sia più infelice ad aver coraggio che ad essere vile, quando non si abbia mente, o che torna al medesimo, non si sia sapiente. In effetto, Socrate, delle due parti della virtù, l'affettiva e l'intellettiva, — giacchè essa è una costante disposizione dell'animo conforme alla norma intuita dalla mente, norma che appare a questa e le s'impone, come l'essenza stessa della ragione umana, — di queste due parti, vo' dire, Socrate, non considerava se non l'ultima. Ora, astratto da ogni atto virtuoso, l'elemento suo intellettuale che consiste nella nozione adequata dell'atto stesso, cosa resta? Non resta se non la materia dell'atto, l'esteriorità dell'atto, alla quale per sè non spetta nome di virtuosa nè di viziosa. Aggiungi, che Socrate, per conseguenza, poichè non ammetteva altro ingrediente della virtù se non questo, e questo, per sè stesso, era in genere identico ed unico, non doveva riconoscere e non riconosceva in effetti se non una virtù sola, e doveva ricusare il carattere e il nome di virtù a quelle tante qualità morali che, come universalmente lodate, erano tenute per tante specie di virtù diverse.

E' si può dire – e con verità – che questo concetto socratico della virtù fosse incompiuto e difettoso; se non che bisognerebbe badare, non solo ch'esso era il primo concetto riflesso che gli uomini si facessero di veruna cosa, e che però c'è da maravigliare, più della chiarezza e della forza di mente, che suppone l'esserci uno arrivato da solo, che non della inadeguatezza stessa del concetto, ma ancora che questa censura è non men vera che vecchia. Di fatto, la fu fatta implicitamente da Platone (12), e chiaramente espressa da Aristotele (13).

Ma e' ci bisogna procedere oltre con Platone alla seconda discussione di Socrate con Clinia (288-D-293. A). Fin qui, s'era conchiuso che la scienza fosse il solo bene e che perciò si dovesse principalmente ed unicamente attendere a diventare sapiente. Di questo privilegio della scienza, non s'era assegnata altra causa, se non questa; che nessuna cosa potendo esser bene, se non giova, e nessuna cosa giovando se non s'usa, non può essere bene se non quello per cui s'usano rettamente le cose; che è la scienza senza cui non si ha la retta nozione dell'atto che si vuol fare, o dell'uso della cosa che si vuol adoperare. Ma quale sarà l'oggetto di questa scienza? Risponderete; l'uso delle altre cose o di quegli altri beni, come volgarmente si chiamano. Ma se così, questa scienza non è bene per se, e non è quindi il bene da se sola: giacchè non sarà servibile, non gioverà, non sarà bene, se non quando ci sia la ricchezza, la sanità e via via, gli altri beni de' quali col suo mezzo si userà rettamente. Se si vuole, adunque, che questa scienza sia il bene, indipendente e da sè sola, bisogna cercarle un contenuto suo proprio, e sapere la relazione in cui la scienza, intesa formalmente, sia con codesto suo contenuto o materia. Sarà, cioè, essa scienza meramente contemplativa? Si contenterà d'intuire meramente il suo con-

tenuto? Questa prima ipotesi è esclusa dalla determinazione già anteriormente ottenuta; che, cioè, perchè la sia bene, bisogna che la giovi, e perchè la giovi, che la consista in un uso, ovvero sia pratica. Adunque, deve essere insième scienza ed arte. Ma di che sorta? Sarà un'arte di fare, di produrre il suo oggetto, come la scienza della fabbricazione della lira è un'arte di fabbricarla? Ovvero un'arte di ghermire il suo oggetto nella sua sostanza reale, ed impadronirsene, come la scienza della caccia è un'arte di far suo l'animale di cui si va a caccia? Nè questo nè quello; giacchè così le scienze od arti della prima qualità, come quelle della seconda non sanno l'uso dell'oggetto che producono o prendono; ora, la scienza che noi cerchiamo, deve essere tale che non solo abbia un oggetto suo proprio, non solo sia in una certa relazione con codesto suo oggetto, — relazione la quale si potrà scovrire quando codesto contenuto sarà appurato, — ma ancora sappia essa stessa adoperare il suo oggetto. Invece, la scienza della fabbricazione della lira non sa usare la lira; nè la scienza della caccia l'animale preso; la prima consegna la lira al citarista perchè la suoni, la seconda l'animale al coco perchè lo cucini.

Si vede che questo ragionamento si fonda tutto sul presupposto che la scienza, equivalente al bene, deva avere un oggetto suo proprio; di modo che non basti di darle per oggetto l'uso delle altre cose. Dico presupposto, perchè non è nè espresso nè provato esplicitamente; forse, perchè già implicato nell'ammissione precedente, che la scienza sia il bene di per sè sola. Ora, quest'ulteriore sviluppo della dottrina Socratica appartiene a Socrate o a Platone? S'è egli Socrate stesso accorto di questa necessaria condizione della scienza, o è Platone quello che, considerando la dottrina del maestro, ha vista la necessità di

quest'ulteriore determinazione? Nel mio parere, è Platone. Socrate, a quello che appare da Senofonte [14], si contentava di dare per contenuto a quella scienza, alla quale egli riduceva ogni virtù, la moltiplicità stessa degli atti umani; de' quali essa scienza doveva investigare le nozioni e insegnare la regola e la pratica, desumendola dalle relazioni di ciascun atto colla felicità dell'individuo e dello stato [15]. Platone, invece, tentava di alzarsi da questa concezione così empirica della scienza ad una più rigorosa ed esatta; cosicchè quì, d'una maniera affatto conforme coll'indole dell'ingegno e del metodo di Socrate, farebbe rilevare e sviluppare da lui stesso la parte difettosa della propria dottrina. Come Platone intendesse l'oggetto della scienza a cui si possa assegnare d'essere il solo bene, lo vedremo ne' libri della Repubblica, dove comprenderemo anche una sentenza meramente Platonica, che ci occorre in questa discussione; cioè, che le scienze matematiche non sappiano usare de' loro stessi oggetti, e bisogna che li passino alla dialettica, la quale sa solo indicarne l'uso e il posto [16]. Del pari, vedremo nel Sofista, come sia Platonica quella distinzione delle scienze in fattive o produttrici, e cacciatrici, o apprenditive, se posso così dire; delle quali le prime producono, le seconde scovrono e prendono l'oggetto proprio.

Quì, non ci resta da considerare se non l'ultima parte di questa discussione. Socrate, accertato che la scienza, di cui s'era discorso, deva avere un oggetto proprio di cui conosca essa stessa e pratichi l'uso, va esaminando se le varie scienze di cui a' suoi tempi si menava più vanto, siano quella tale di cui egli era in cerca. Comincia dalla musica, prima e più importante parte dell'educazione greca, e l'esclude; perchè la musica non fa essa stessa l'instrumento che adopera; in essa l'uso dell'oggetto è distinto dalla produzione del-

l'oggetto. Passa a quell'arte del comporre discorsi, di cui ho parlato nel primo capitolo; e non senza ironia prima l'encomia e la vanta, e poi la rigetta per una ragione, detta da senno insieme e da burla, che quelli, cioè, i quali scrivono i discorsi, non li sappiano recitare essi stessi. Non è diverso il caso della scienza militare, la quale sa prendere gli uomini; ma come chi prende quaglie — e il paragone mostra come Socrate scherzi sulla burbanza delle varie professioni — le consegna a chi le alleva, così i generali consegnano la loro preda a chi sa l'uso che se ne deve fare, cioè, agli uomini di stato. Sarebbe, dunque, la scienza politica, quella che sa produrre ed usare l'oggetto proprio, quella appunto che si ricerca (17)? Essa, di fatti, era in predicato di scienza principe tra' Sofisti; e quantunque Platone quì, secondo a me pare, non se ne contenti, io però credo che Socrate se ne contentasse. La definivano la scienza del miglior governo delle cose private e delle pubbliche (18): e in parecchi luoghi de' Memorabili, anzi da tutto il tenore di quel libro risulta, che appunto questa pareva a Socrate la scienza che si dovesse investigare ed imparare, occupandosi essa sola di cosé umane (19). In quella conversazione con Eutidemo, già citata più su, dopo avere come quì, girato attraverso parecchie scienze, si ferma a questa ch'egli chiama virtù regia, e la dichiara la maggiore delle virtù e la più bella delle arti, come quella per cui gli uomini diventano buoni amministratori pubblici e privati, e capaci di comandare, e utili agli altri uomini e a sè medesimi (20). Anche in questa critica, dunque, della scienza regia per la quale è esclusa dall'essere quella scienza teoretica e pratica insieme che si cerca, a me par riconoscere qualcosa di essenzialmente platonico.

Ma in che consiste codesta censura? Le due condizioni, della scienza che si cerca, — l'avere un oggetto

suo e poterlo effettuare essa stessa, — concorrono bensì nella scienza regia o civile; giacchè essa ha, mettiamo, ad oggetto di render liberi e ricchi e pacifici i cittadini, e sa o deve saper produrre quest'effetto. Ma si badi; perchè la scienza sia il bene, bisogna che il suo effetto per sè giovi: ora, la ricchezza, la libertà e via via non giovano di per sè, giacchè bisogna saperle adoperare perchè giovino; adunque, non sono beni per sè: di maniera che la scienza civile se non ha che questi ad oggetto, non è il bene. Qual ha dunque ad essere l'effetto suo perchè la sia il bene? E' s'è già detto; di fatti, se l'effetto suo dev'esser buono per sè, quando deva per sè giovare, e se, dietro l'ipotesi, la scienza è il solo bene, bisognerà che quella scienza ch'è il bene, non abbia altro oggetto se non sè medesima, e non altro effetto che di render sapienti e buoni i cittadini. Certo non è questo lo scopo della scienza civile, come è intesa comunemente; ma ammettiamo che sia [21], non ci troveremmo a miglior partito. Abbiamo, gli è vero, trovato, che l'oggetto della scienza principe deva esser essa stessa, per la medesima ragione per la quale abbiamo conchiuso che la sola scienza sia il bene. Ma siamo da capo; se questa scienza insegna sè stessa, quale sarà però l'oggetto di essa stessa? L'oggetto della scienza è la scienza; ma quale sarà il contenuto di codesta scienza della scienza? Ovvero, l'oggetto del bene è il bene; ma quale sarà il contenuto di questo bene? Saremo sapienti e buoni, sta bene; ma sapienti in che e buoni a che? A quest'ultimo intoppo, la discussione è spezzata; perchè nè Socrate nè Critone sanno trovare una uscita; e i Sofisti riprendono ad armeggiare.

Codest'intoppo fermava egli Socrate stesso, o non fu se non a Platone che si parasse davanti, nello sviluppare i germi deposti dal maestro nella sua mente, di cui egli

ci figuri quì i travagli ed i dubbii? Io credo che questo secondo caso sia il vero. Abbiamo già detto come nel nostro parere, Socrate risolvesse il quesito dell'oggetto di quella scienza alla quale egli riduceva la virtù: d'una maniera affatto conforme, credeva che il contenuto del *bene* fosse quell'atto singolo di cui si doveva avere la retta nozione. Dimandato da Aristippo se conoscesse cosa è *bene*, rispondeva: quello ch'è bene per la febbre, vuo' tu sapere? No davvero. — O per il mal d'occhio. — Neanche. — Ma per la fame. — Neppure per la fame. — Ma ebbene, se tu mi dimandi se io conosca un bene che non sia bene a nulla, nè lo conosco, dice, nè so cosa farne (22).

Ma Platone sentiva di dover salire al concetto del bene assoluto che è bene per sè, e così a una distinzione più recisa del bene e dell'utile, ch'è il bene relativo o sensibile, a fine di mettere il colmo a quella rinnovazione morale della scienza e dell'uomo che Socrate avea cominciata. A questo se la dottrina di Socrate non bastava più, bastava pure il suo metodo; ed era il termine necessario di quella spinta che Socrate, mosso da un sentimento del bene, non ancora purificato dal crogiuolo della dialettica, nè separato da quelle scorie che si trovavano incorporate con esso nella coscienza attuale dell'uomo Greco, aveva dato alle menti speculative de' tempi suoi.

Nel Gorgia e nella Repubblica e in parecchi altri dialoghi di Platone noi vedremo, non senza maraviglia, come la sua mente cammini e s'innalzi; quì nell'Eutidemo, ci riesce di coglierla ne' primi suoi passi. Vi scorgiamo com'egli, ammettendo la riduzione della virtù a scienza, ma non contento di dare con Socrate per oggetto a questa scienza la moltiplicità degli atti umani, ne determini tre condizioni:

1.° Che la deva essere teoretica ed avere un oggetto suo proprio.

2.° Che la deva essere anche pratica, e sapere effettuare il suo oggetto.

3.° Che abbia il bene stesso per oggetto, essendo il bene essa stessa; altrimenti, il suo effetto non sarebbe nè buono nè giovevole per sè;
e all'ultimo accenna, come questo bene deva essere assoluto e compiuto in sè medesimo. Chi non sente che la scienza ed arte che qui cerca Platone, è la più alta che ci sia? Giacchè è nientemeno che la cognizione teorica e pratica del bene morale, la sola in cui quelle tre condizioni concorrano, la sola a cui Platone vorrà concedere un così superbo nome com'è quello di scienza civile, negandolo a quella pratica empirica, di cui i Sofisti si vantavano professori, e a quel complesso di cognizioni particolari e relative di cui pare che Socrate si contentasse [23]?

CAPITOLO QUARTO.

DELLE ARGOMENTAZIONI SOFISTICHE, ESPOSTE NELL' EUTIDEMO.

Nel secondo capitolo di questo proemio s'è discorso delle persone de' due Sofisti rappresentati, come nelle note al dialogo sono state trattate ed illustrate una per una le varie argomentazioni sofistiche che Platone mette loro in bocca. Quì non ho in mente se non di dire alcune cose sullo stato e le condizioni in cui l'abilità di comporre e risolvere sofismi era a' tempi di Platone, e di quanto Aristotele facesse progredire la cognizione de' mezzi e de' caratteri de' sofismi ed aumentasse la facilità di riconoscerli e di confutarli.

Vittore Cousin, con quell'esagerazione che guasta una buona parte di quelle belle pagine che sa scrivere, afferma nell'introduzione all'Eutidemo [1], « che questo dialogo, in quelle tre o quattro conversazioni che s'intrecciano l'una nell'altra come gli atti d'un dramma, e sotto al velo di buffonerie degne di Aristofane, nasconde un trattato regolare di logica, che ha viaggiato tutta l'antichità, tutto il medio evo, e sino ad oggi è ancora, senza ch'e' ci paja, insegnato in quasi tutte le scuole del mondo civile. In effetti, cosa ha egli fatto Aristotele dopo Platone? Quello che gli rimaneva da fare; quello che ancora c'era di grande e originale a fare. Ha levata la forma, e si ha appro-

priate le idee, affievolendole a volte, ma schiarendole sempre, esponendole e sviluppandole nell'ordine didattico nascosto sotto le grazie e il movimento drammatico de' dialoghi di Platone. » Le son cose facili a dire, e di certo, dette bene, quando chi le dice, non creda di doversi prendere la pena di provare, e chi legge, reputi detta bene una cosa che si lasci leggere senza tedio, anzi che una, affermata con fondamento.

Ma che la sofistica, e per conseguenza, la logica fossero ridotte poco meno che in grado di scienza a' tempi di Platone o per opera di questo, e che Platone ne velasse il rigore scientifico colle vivezze della sua fantasia e il luccichio della sua arte, è un'affermazione contraddetta non solo dal fatto di questo stesso dialogo, ma da una recisa attestazione d'Aristotele. Questi, alla fine de' suoi trattati logici, paragona il progresso di cui gli ha obbligo la Rettorica con quello che gli deve la Logica; e colla nettezza e l'acume che lo distingue, spiega come in questa ha maggior merito che non in quella; giacchè in rettorica e' ci era de' lavori altrui, che si trattava di migliorare e ridurre a scienza, in logica e' non c'era a dirittura nulla (οὐδὲν παντελῶς ὑπῆρχεν). E ne dà una ragione, cavata appunto da quelli i quali s'occupavano di ragionamenti eristici, o di confutazioni sofistiche, che si voglia dire, del genere di queste che leggiamo nell'Eutidemo. « Il metodo d'insegnamento di coloro i quali facevan mestiere di ciò, rassomigliava, egli dice, a quello tenuto da Gorgia. Come i retori davano a imparare a mente de' sermoni, così essi degl'interrogatorii; quelli, su' quali gli uni o gli altri credevano che sarebbe loro più comunemente occorso di discorrere. Per cui, chi imparava da loro, apprendeva bensì presto; ma non a modo d'un'arte; giacchè si figuravano d'instruire altrui col dargli non già l'arte, ma i frutti d'un'arte; alla stessa maniera

che se uno pretendesse d'insegnarti una scienza al fine che i piedi non ti si stanchino punto, e poi non t'insegnasse già l'arte del calzolajo, ma ti fornisse molte qualità di scarpe d'ogni sorta; questi avrebbe bensì provveduto all'uso, ma non insegnata l'arte (2). »

Non poteva questo mestiere o disciplina de' disputatori (*eristici*), essere descritto con maggiore fedeltà di quello che faccia Aristotele nelle parole succitate. Appunto, in questa condizione ce lo dipinge Platone. Eutidemo e Dionisodoro, pregati da Socrate d'insegnare a Clinia, gli affastellano sofismi e interrogazioni d'ogni sorta, d'origine ed importanza diversissima; e Ctesippo trova la loro disciplina appunto così facile e pronta come Aristotele dice che fosse; e noi abbiamo qui la rappresentazione drammatica del metodo d'insegnamento descritto da lui. Come questo metodo non aveva arte, nè insegnava un'arte, Platone non poteva avere nel figurarcelo con tanto brio l'intenzione di nascondere un trattato scientifico sotto le ali della sua immaginativa.

E' ci corre, di fatti, un gran tratto da quel mucchio di esempii che troviamo nell'Eutidemo, al trattato delle refutazioni sofistiche che forma l'ultimo libro de' Topici d'Aristotele; ed uno de' più curiosi e de' più sagaci ch'egli abbia scritti, pieno di osservazioni vere ed ingegnose; e che ci apre un aspetto de' più bizzarri e singolari della mente e della vita greca. Io credo — cosa che nessuno mi vorrà credere — ch'e' potrebbe a giorni nostri questo stesso libro, svestito di quell'aridità e severità di discussione che ha nel suo autore e ridotto in miglior ordine, — non quanto al disegno generale ch'è perfetto, ma quanto alla trattazione di ciascuna parte, — riuscire non solo molto utile, ma molto piccante. Aristotele vi si è voluto circoscrivere alla sofistica comune, cioè a dire, a quella, che non

si distingue dalla dialettica, se non perchè abusa di tutte le regole e principii astratti e comuni a tutte le scienze, de' quali la dialettica usa a provare probabilmente il vero. Non poteva se non questo, essere il primo passo dello studio della sofistica; e chi l'ha fatto, non doveva andare più oltre in una conchiusione de' trattati della logica. È da maravigliare bensì, com'egli stesso indicasse con tanta precisione di doversi restringere all'esame di questa sofistica generale, giacchè sia cosa parte infinita, parte dipendente da quella l'esame delle sofistiche particolari di ciascuna scienza. Ora, appunto queste sofistiche particolari, sopratutto quelle delle scienze morali e pratiche, bisognerebbe trattare oggi, esponendole ciascheduna, non solamente da sè sola, come hanno fatto, parzialmente, il Bentham della sofistica politica e il Bastiat dell'economica, ma nel suo legame e dipendenza colla sofistica generale. Dove si vedrebbe, quale sia la formola più astratta e più semplice di ciaschedun sofisma, e come, secondo le varie occupazioni e scienze umane, si vada concretando e rivestendo diversamente; e si riconoscerebbe così, sotto le spoglie d'un sofisma ancora riverito oggi ed ammesso, lo stesso scheletro che rivestito d'altre foggie, irrideva i nostri padri ed è deriso oggi da noi.

Aristotele comincia il suo trattato dal mostrare l'esistenza del ragionamento sofistico, ch'è quello con cui s'arriva apparentemente a una conclusione, ma di fatti non s'arriva a nulla; e come i Sofisti prediligano appunto quest'apparenza di ragionamento (cap. 1). Dopo di che determina accuratamente come il sillogismo sofistico, che è o formalmente falso, o move da premesse che pajono ammissibili ma non sono, differisca dal sillogismo diretto ad insegnare, che parte da' principii proprii di ciascuna disciplina; dal dialettico, che conclude da premesse veramente ammissibili

il contrario di quello che l'avversario ha concluso; e dal pirastico (sperimentativo) che ragiona su premesse accettate dall'avversario e necessarie a sapersi da chi pretenda avere una scienza (cap. 2). Di dove, dopo aver fissati cinque scopi che il sofista si propone, — e sono che l'avversario sia o paja: 1.° d'essere confutato; 2.° di darsi una mentita; 3.° di dir paradossi; 4.° di sgrammaticare; 5.° e di dare in nonnulla ripetendo il medesimo (cap. 3); — passa a dividere tutti i sofismi in due classi generali, in verbali e non verbali (*in dictione, extra dictionem*). E i verbali ridistingue in sei specie (cap. 4):

1.° Di omonimia (equivocazione di vocabolo).

2.° Di amfibolia (equivocazione di sintassi).

3.° Di composizione (unire quello che va diviso; per es. è possibile che chi siede, cammini; non però insieme).

4.° Di divisione (il contrario del precedente).

5.° Di accento (quando in una parola col trasporre l'accento da una sillaba sull'altra, se ne cambia il significato, o in un periodo col poggiare la voce su una parola piuttosto che su un'altra, se ne alteri il senso).

6.° Dalla figura della dizione, ovvero dallo scambio della categoria del vocabolo (quando, per es., un verbo che sia attivo e neutro, voi l'adoperiate in neutro e l'altro intenda in attivo: *tu risani*).

I sofismi non verbali, li ridivide invece in sette classi (cap. 6):

1.° Dall'accidente (quando dal convenire o disconvenire un attributo a un attributo d'un soggetto, si conchiude che quest'attributo convenga o disconvenga al soggetto stesso).

2.° Da una proposizione relativa ad una assoluta (quando dall'affermare o negare una cosa relativamente si conchiude all'affermarla o negarla assolutamente).

3.° Dall'ignoranza posticcia od effettiva di quello che propriamente si deva confutare (per es. io sostengo che tal cosa è doppia di tal altra — in lunghezza, — e voi mi provate che la non è doppia — in larghezza —).

4.° Dal prendere per dimostrato quello appunto che conveniva dimostrare (petizione di principio; dipende le più volte da una proposizione identica, espressa sotto due o più forme diverse [31]).

5.° Dall'assumere una relazione necessaria e di coesistenza tra cose fra cui non esiste (arguire che uno sia adultero, dall'essere stato visto a raffazzonarsi o camminare di notte; dall'essere giallo rossiccio il mele, arguire che la bile sia mele, ecc. Aristotele chiama questo sofisma παρὰ τὸ ἑπόμενον, *ex consequenti, consequentis, a non sequitur*).

6.° Dall'assumere una causa che non è causa (quando s'assume come necessaria ad inferire una certa conchiusione una proposizione che non l'è punto necessaria o che persino non è in nessuna relazione con quella; voi volete dimostrare che *vita* non è tutt'uno con *anima:* e partite dall'assumere che il corrompersi d'una cosa è contrario al suo generarsi: ora, sia o non sia *vita* tutt'uno con *anima*, la proposizione che assumete, è del pari ammissibile).

7.° Dall'unire in una sola interrogazione parecchie proposizioni alle quali non spetta una sola ed identica risposta.

Nè Aristotele si ferma a questa classificazione. Riprende codeste classi una per una, e dimostra come le si riducano tutte alla terza de' sofismi non verbali; giacchè in tutti si pecca contro alle norme della confutazione che sono identiche con quelle del sillogismo; ed è scambiata la reale proposizione che al sofista sarebbe toccato di confutare (cap. 6). Ma come scambiata, e di dove questa facilità dell'inganno in chi con-

versa con lui? Aristotele, dopo averlo spiegato nel capo settimo, dà una riprova a priori della classificazione proposta; giacchè, dietro il concetto della confutazione sofistica,—la quale, essendo una conchiusione apparente della sentenza contraria a quella dell'avversario, può esser fatta in tanti modi in quanti è possibile di illudere l'avversario, — mostra che le classi di sofismi non possano essere nè più nè meno di quelle che si è detto (cap. 8). Però, si badi che queste non danno se non una cognizione logica o dialettica de' sofismi; non essendo possibile, senza entrare a discorrere di tutte le scienze, di mostrare quanti sillogismi falsi si possano fare in ciascuna (cap. 9). E che questa classificazione sia la vera, si prova ancora dalla insufficienza delle altre, poggiandosi sul principio verissimo, che le varie classi d'una classificazione devano escludersi l'una l'altra, ed abbracciare ciascheduna tutti i casi a' quali s'applica (cap. 10). E prima di passare all'esame de' cinque scopi che il sofista si propone, dichiara da capo le attinenze e differenze del sillogismo sofistico dal dialettico, per mostrare come quello attinga, quantunque con diverso fine, a fonti comuni con questo [1]; e sia diverso dal sillogismo didascalico, scientifico o analitico, che parte da' principii non ammissibili, ma veri, e cercati, con certo metodo, nella cognizione dell'essenza stessa della cosa di cui si tratta (cap. 11). Dopo di che viene a que' cinque scopi, il primo de' quali, la confutazione, parendogli già trattato a sufficienza in quello che precede, si fa a spiegare gli altri quattro (cap. 12-14): e dopo avere nel capo seguente (15) manifestati alcuni artificii e mezzi dell'arte del sofista, e dichiarato che utilità d'esercizio possa da' sofismi risultare alla filosofia, comincia e seguita per il resto del trattato a chiarire di che maniera si possa e si deva ciascun sofisma risolvere, osservando anche qui con

molta giustezza, che la soluzione a proporre in un trattato scientifico sulla materia deva esser tale che abbracci tutta una classe di sofismi (5).

Nelle note al dialogo ho mostrato a quale delle classi Aristoteliche appartenga ciascheduno de' sofismi messi da Platone in bocca a' due suoi Sofisti. Chi vorrà, potrà raccoglierne, che la maggior parte di essi è verbale, e propriamente, con poche eccezioni, di equivocazione di vocabolo (6): che di sofismi non verbali non vi si trova esempii che della prima classe (d'accidente) e della seconda (assunzione assoluta d'una proposizione relativa): e di più, che degli esempii di sofismi d'una classe s'avvicendano con quelli d'un'altra, senza nessuna distinzione, secondo che porta il soffio e l'opportunità della conversazione. Anzi pare che Platone non avesse neanche in mente nessuna di quelle altre classificazioni che Aristotele rigetta; e che si lasci ire a noverare que' tanti casi, che bastano a figurare la sofistica de' suoi tempi, senza nessun fine di scovrirne i mezzi, l'origine, e la maniera di disfarsene.

È adunque un'investigazione vana di cercare un concetto unico intorno a cui aggomitolare tutto cotesto ruffello di sofismi (7), o da quale filosofia, da quale degl'indirizzi speculativi anteriori a Socrate sbucciassero fuori (8). Che colpe la filosofia Eraclitea e l'Eleatica avessero nelle origini della cristica greca, ci toccherà di esporlo dietro Platone in altro luogo e lo diremo, in parte, più giù; che la negazione dell'*essere* da parte della prima e quella del *divenire* da parte della seconda concorressero nella produzione d'identiche tesi sofistiche, non ha dubbio (9): ma quello che è del pari evidente, è che quì in Platone, come nel trattato d'Aristotele, i sofismi non sono considerati nè discussi nelle ragioni filosofiche, da cui alcuni di essi avevano occasione, e anzi, che la più gran parte non deriva

da nessun motivo filosofico di sorta, ma bensì da un fatto nuovo, davvero prodotto da tutto il movimento speculativo anteriore, ma atto per sè medesimo piuttosto a fermarlo che a promuoverlo. Il fatto nuovo, — e lo ripeto — era la coscienza nell'uomo della propria facoltà di raziocinio e della possibilità d'usarne ed abusarne [10]. Questa coscienza fu aumentata da Socrate [11]; e dopo lui, in effetti, l'eristica o la sofistica contenziosa prosperò molto più che non prima, come attestano le scuole de' Megarici, de' Cinici, e le bande, per testimonianza di Isocrate e di Senofonte [12], ingrossate ed arricchite, di sottili e futili disputatori di ogni genere [13].

Ma che l'eristica si riducesse in questo stato, e non sia da Platone rappresentata nell'Eutidemo se non come un mestiere oramai distinto da ogni altro, e senz'altro scopo che sè medesimo, non vuol dire che attraverso parecchi de' sofismi esposti da lui non brilli una vena migliore. L'eristica vi si riconosce pure come un'antica famiglia scaduta; la quale quantunque, costretta oramai a' più vili servigi per guadagnare la vita, non lasci più scorgere nè per coltura di animo nè di mente nessun segno della nobiltà prima; però, ne' tratti de' volti e nelle fattezze delle persone mostra ancora traccie d'una stirpe non assuefatta altre volte a sciupare il corpo colla fatica e collo stento. Come io non voglio schivare nessuna ricerca, esporrò dunque, quella parte speculativa, che appare nell'Eristica dell'Eutidemo; al qual fine, però, mi bisognerà, non contentarmi di quello che ho già detto per ispiegarne la forma ultima, ma aggiungere alcune nozioni sulla maniera in cui si andasse formando da principio.

La filosofia Eleatica, la quale negò la realità del *fenomeno*, e non ammise se non la realità dell'essere, che è concepito dalla mente, e nella maniera in cui è concepito, — cioè dire, uno, astratto, immobile, —

fu la prima che si trovò nel caso e nel bisogno di usare ragioni meramente logiche, voglio dire, ragioni non attinte alla natura concreta, alla costituzione effettiva del fenomeno, come doveano esser quelle che opponevano gli uni agli altri i fisici di differente sistema di que' primi tempi, ma bensì cavate dalle relazioni astratte de' fenomeni tra loro, dalle contraddizioni risultanti dall'ammettere il fenomeno nelle condizioni, in cui pur era ammesso da tutti. Io non so se mi spiego; ma so che non è una cosa facile a dire; e come vorrei pure essere inteso, poichè mi pare d'intendermi, aggiungerò un esempio. I fisici della scuola jonica dovevano certo contendere di ragionamento gli uni cogli altri, per dimostrare l'uno che s'avesse torto di derivare dall'acqua un fenomeno che l'altro derivava dall'aere. Queste ragioni dovevano pur fondarsi sulla considerazione diversa, e nel parere di ciascuno, più accurata della qualità del fenomeno in questione. Ma gli Eleatici dovettero tenere altra via. Negando essi a dirittura il fenomeno, non potevano più riferirsi all'esame più o meno esatto del fenomeno stesso; dovevano fissarne a sè medesimi le condizioni generali, astratte, logiche, e mostrandole in sè stesse contraddittorie, conchiudere all'impossibilità ovvero impensabilità, — che è tutt'uno, — del fenomeno in genere. Ecco la scaturigine di tutta una dialettica negativa, dialettica che diventava un'eristica, cioè a dire, un'arte di mettere i loro avversarii nella necessità o di svilupparsi da ragioni delle quali, come nuove, non vedevano il debole, o di ricusare realità a quello che pure lor pareva più evidentemente reale [14]. E questa dialettica era tanto più facile e naturale negli Eleatici, che essi nel concetto dell'*essere*, avevano il criterio di quello che sia *pensabile;* giacchè — a qualunque scuola filosofica si appartenga — non si può negare che nell'*essere* che è il

contenuto minimo del pensiero, si scovrano e si riconoscano già le condizioni astratte e formali del pensare [15]. Queste condizioni gli Eleatici applicavano al fenomeno; e come provavano che il pensiero del fenomeno non può accettarle, conchiudevano dunque che il fenomeno è impensabile e però impossibile. *L'unità* è, di fatti, la condizione più evidente dell'oggetto del pensiero, e questa unità appunto risplende nell'*essere*, come pensato: invece, la *moltiplicità* è la condizione più evidente della natura fenomenica, anzi di ciaschedun fenomeno, che risulta necessariamente da una pluralità di rapporti e di combinazioni. Tutta la dialettica di Zenone, adunque, — di quello che imprese a difendere la dottrina di Parmenide suo maestro contro il sorriso del volgo e le obbiezioni de' colti, — fu diretta a dimostrare che la moltiplicità, per sè, non è possibile, che il fenomeno, per conseguenza, non è pensabile, è assurdo, si deva negare, rigettare [16].

Noi sappiamo da Platone [17] come codesta difficoltà della conciliazione dell'*uno* e del *moltiplice* fosse parsa, — ed è, di fatti, — gravissima alle menti greche, e con quanto rigore e con quanta serenità ne sviluppassero ed accogliessero le conseguenze, e con quanto ardore, anzi rabbia, si affaticassero o a provare l'*uno* irreconciliabile col *moltiplice*, o a divisare una maniera di conciliarli. Se Socrate disprezzasse queste questioni come faceva delle fisiche, non è qui il luogo di risolvere [18]; certo, egli, dando un oggetto diverso alla dialettica, la dovette stornare da una contesa così acre, e ne' termini della scienza d'allora, insolubile. Ma fu per poco; la scuola Megarica e la Cinica ripresero le stesse questioni, e la dialettica che serviva a discuterle; e collo stesso indirizzo negativo dell'Eleatica, quantunque la prima per uno stesso fine, e la seconda per un fine diverso. Di fatti, la scuola Megarica, fondata

da Euclide, discepolo di Socrate, trattò anch'essa la dialettica, a fine di mostrare la impensabilità del fenomeno, e la pensabilità e però possibilità unica ed assoluta dell'*essere* co' suoi caratteri ideali di unità e di semplicità, a' quali aggiungeva i caratteri morali di *bontà*, *intelligenza* e di *divinità* [19], presi a prestito i due primi da Socrate, e il terzo ancora da Senofane e da Parmenide [20]. Invece, Antistene, autore della setta Cinica, e discepolo anch'egli di Socrate, si servì di questa stessa dialettica per un fine consimile a quello con cui l'aveva adoperata Gorgia, che era stato, prima di Socrate, suo maestro.

E con qual fine l'aveva adoperata costui? Per avviare, secondo l'intento comune della sofistica, la mente dallo studio del fatto naturale a quello del sociale, siccome ho dichiarato nel primo capitolo. Egli s'era giovato della dialettica di Zenone per provare che neanche l'*essere*, ammesso dagli Eleatici, sia, e s'anche fosse, non sarebbe pensabile; e quand'anche si potesse pensare, non si potrebbe esprimere [21]. Così, tranquillatosi lo spirito da questa parte, l'uomo si sarebbe volto alla rettorica [22] che era quello ch'egli, Gorgia, professava, e alle necessarie cognizioni politiche e sociali che bisognavano per avvantaggiarsene nella vita pubblica. Ora, Antistene seguì questa stessa vena di ragionamento a fine di disporre gli animi alla cognizione e alla pratica, — che era tutt'uno nella disciplina Socratica, — della virtù [23]. Amendue, Gorgia ed Antistene, avevano un fine pratico; quantunque quello rettorico e sociale, questo morale.

Fissato il fine diverso della dialettica Megarica e della Cinica, e' se n'è come determinato il diverso carattere. L'ultima come quella che era intesa a levare di mezzo ogni cognizione razionale che non avesse per sè medesima un effetto pratico, non si risolvesse in

un giudizio pratico o in un atto, non s'arrogava nessun valore speculativo; la prima, invece, indirizzata a sviluppare, dietro gli Eleatici, l'oggetto ideale della mente umana, e la relatività del mondo fenomenico, percepito da' sensi, e della coscienza empirica, formata colle nozioni attinte alle percezioni sensibili, non era se « non un mezzo d'arrivare alla persuasione metafisica della semplicità ed immutabilità dell'essere [24]. » Pure in amendue queste eristiche, come in quelle che formavano, per quanto io credo, un tutto organizzato di premesse e di conclusioni, ciascheduna singolare proposizione aveva una sua verità e necessità; giacchè era un anello indispensabile d'una catena. Invece, nell'eristica comune, ridotta a mestiere, erano tutte queste singolari proposizioni scompagnate e prese a parte; e non servivano più se non a uno scopo affatto soggettivo e passeggiero.

Ma di dove prendevano le mosse quelle due eristiche e che cammino facevano? A me pare, che movessero amendue da un punto comune. Come Senofonte ci dice che Socrate di ciascuna cosa cercasse che cosa la fosse [25], ovvero, per dirla alla moderna, cercasse le determinazioni essenziali di ciascun concetto o l'idea di ciascuna cosa, così Aristotele ci fa sapere, che egli in questa investigazione procedesse induttivamente, e procurasse di conchiuderla con una definizione [26]. Appunto dal concetto della definizione partirono le due dialettiche suscitate, e dalle difficoltà che presentava, scaturì l'eristica delle due scuole. Antistene fu, al dire di Diogene Laerzio, il primo che dichiarasse, cosa in genere fosse una definizione: — l'espressione dell'essenza del definito [27]. Ma come questa s'esprime? Antistene, avviato forse da Gorgia [28] a considerare le relazioni del concetto colla parola, s'intoppò qui a un tratto in quella questione dell'unità o della pluralità, che travagliava da

Zenone in poi le menti greche. Egli le ritenne, come davvero pajono, per esclusive l'una dell'altra; e considerando come nella definizione bisogna necessariamente sviluppare l'unità del definito, la semplicità sua, mediante l'analisi della moltiplicità, che esso implica, e spiegare questa in una pluralità di termini, — dire per modo d'esempio, l'*uomo* — concetto unico, — è un *animal ragionevole* — moltiplicità contenutavi, espressa con più termini, — considerando, ripeto, questo carattere necessario della definizione, negò che il modo comune di farla fosse legittimo e giusto [29]. In somma, egli riconobbe, che ogni oggetto del pensiero, ogni *definito* rivestisse la forma dell'*unità*, o altrimenti, che ogni cosa che si pensa, si pensi come *una;* ma negò che questa *unità* implicasse una *moltiplicità*, nè volle, per conseguenza, che una moltiplicità s'esprimesse nella dichiarazione dell'essenza del *definito*. Come, dunque, fare? Ciascun definito unico com'esso è, egli volle, che non si potesse se non indicare col suo unico nome: all'*uomo* dirgli *uomo*, al *cavallo*, *cavallo*, al *bene*, *bene* ecc. [30] E credo, ch'egli per prova, che non si poteva formolare in una proposizione, se non questa sola indicazione del definito mediante il suo proprio vocabolo, aggiungesse che soltanto nel dire, — l'uomo *è* uomo, — non si annette una pluralità all'*essere*, all'*è* copula del giudizio; mentre a dire, l'*uomo* è *buono*, implicherebbe, che l'*è* si dica dell'*uomo* e del *buono*, che l'*essere*, per conseguenza, esso stesso racchiuda una pluralità di relazioni [31]. Ora, da questa dottrina, che cerca per una via non giusta la soluzione d'una difficoltà vera, risulterebbe la negazione della facoltà stessa di ragionare; giacchè non si ragiona — chi badi bene — se non analizzando, e non s'analizza se non risolvendo un unico concetto o termine in molti, e scovrendo per questo modo la costituzione di quello

e le relazioni tra questi. Non pare, però, che Antistene arrivasse a tanta negazione; quantunque, di certo, la rasentò molto da vicino. Egli negò bensì che si potesse contraddire, ovvero contrapporre un ragionamento all'altro; il che è chiaro che non si possa, quando non si devano pronunciare se non proposizioni identiche. In questo caso, non c'è luogo ad altro che ad enunciare ciascheduno col vocabolo appropriato l'oggetto del proprio pensiero; ora, ciascheduno sa quello ch'egli pensa, e nessuno può provargli che non l'enuncii col vocabolo adeguato. Per questo, bisognerebbe che i due, — chi prova e chi gli è fatta la prova, — consentissero di pensare la stessa cosa, l'analizzassero, la *moltiplicassero,* a dirla con quegli antichi, e l'uno mostrasse all'altro di non averne concetto giusto e però di non nominarla a dovere (32). Antistene, gli è vero, consentiva una maniera di dichiarazione, che tenesse luogo di definizione; diceva, non potendosi definire l'essenza, non si potendo se non nominare, si può però dichiararla con un paragone; non era, per esempio, possibile di definire l'essenza dell'*argento*, ma si poteva bensì dire che egli era come *piombo* (33); ma neanche qui c'era modo di contraddire chi lo dicesse, giacchè per mostrare che avesse torto si sarebbe dovuto analizzare i due concetti e palesare la difformità loro; il che era impossibile, ammessa la loro unità insolubile. E qui si vede il perchè Antistene cadesse in un empirismo, e negasse l'esistenza delle idee, e si burlasse di Platone, che le ammetteva (34); non accettando come mezzo di chiarire i concetti, se non il paragone dell'uno coll'altro, non poteva ammettere per reali se non le cose sensibili, i cui caratteri gli rimanevano soli a criterio od indizio del paragone da scegliere. D'altra parte, è chiaro del pari com'egli negasse che si potesse affermare il falso (35): giacchè per avere un concetto

falso d'una cosa, bisogna pure averne fatta un'analisi ed acquistata una nozione diversa da quella che si sarebbe dovuto; di maniera che il concetto falso è concetto di nulla, come Aristotele osserva [36]; di fatti, non è concetto nè di quella cosa di cui si vorrebbe che sia, nè, per sè stesso, d'un'altra.

Questa è dunque la deduzione, secondo a me pare, nella dialettica Cinica delle tre seguenti tesi eristiche che si attribuiscono ad Antistene:

1.° La definizione non è legittima; l'essenza non si può se non nominare.

2.° Non si può contraddire.

3.° Non si può dire il falso.

A quest'ultima conchiusione era già d'altra parte arrivato Protagora; non movendo come Antistene dietro gli Eleatici, dalla difficoltà d'intendere di che maniera in ogni *uno* s'annidi un moltiplice, ma dalla maniera Eraclitea di considerare e di spiegare la natura fenomenica. Poichè e' ci ha sulla sua dottrina tutto un dialogo di Platone, e de' più stupendi, il Teeteto, che ci toccherà interpretare e commentare, a me basta quì accennare, com'egli, ammettendo con Eraclito, che la natura fosse un divenire perpetuo, e raffrontandola colla coscienza empirica in cui si riflette e si rappresenta [37], conchiudesse che ogni fenomeno non fosse se non un effetto passeggiero d'una cagione doppia, o per meglio dire, di una cagione unica, che si raddoppia in sè medesima, e prende in ogni suo momento due forme opposte, le quali si combinano per generare un fenomeno, appena finito di generare il quale, scompajono. Giacchè il *moto*, che è l'unica cosa reale [38], prende forma di *agente* e di *paziente*, e nel concorso d'un'*azione* e d'una *passione* nasce da una parte la *cosa sensibile*, ch'è il moto in quanto agisce, e dall'altra la *sensazione*, ch'è il moto in quanto patisce; di maniera,

che l'essenza così della sensazione come della cosa sensibile consiste unicamente in una relazione reciproca dell'una coll'altra. Di dove segue, ch'e' non ci sia nulla di determinato, di stabile, nè di fisso nell'una nè nell'altra; e che non resti in ogni caso, se non a riconoscere per vero il fenomeno, vario e sfuggevole come appare. Cosicchè, potendo il fenomeno apparire nelle più diverse forme e contrarie, — tal cosa che ha prodotta la sensazione di caldo, produrla di freddo, tal cosa che è parsa bianca, parere rossa ecc.(39), — si può d'ogni apparenza sostenere che la contraria di essa sia anche vera, e, d'altra parte, nessuno può provare falsa quella che appare altrui, esprimere falsamente quella chè appare a sè medesimo (40). Ma però ammetteva che se tutte le sensazioni erano vere, non però tutte erano del pari buone; e ch'e' c'era modo di condurre l'uomo da una condizione del corpo e dell'animo peggiore ad una migliore. Perciò, così per questo come per la contrarietà delle sensazioni in circostanze identiche non pare che concorresse del tutto nella seconda delle tesi d'Antistene (41). Ed e' si vede da quanto diversa fonte derivasse la sua ammissione della terza; e come non logico, ma fisico fosse il fondamento sul quale e' la reggeva.

Questo scetticismo di Protagora aveva lo stesso fine sociale della dialettica di Gorgia. Non s'esce, come dicevamo più su, da una negazione diretta a un fine pratico, se non colla dialettica Megarica; della quale pur troppo, c'è più conosciuta l'indole generale che non le tesi particolari ed il loro concatenamento. Anche per questa avremo migliore e più ampia occasione di trattarla altrove; e qui ci contenteremo di dire come, nel nostro parere, in quella scuola, si partisse del pari dall'esame del concetto della definizione, e s'ammettesse, fin da principio, l'oggettività de' definiti, ovvero l'esistenza oggettiva

delle idee alla cui cognizione s'arrivava induttivamente, e il cui concetto s'esprimeva definendo [42]. Euclide anzi rigettava il processo comparativo surrogato da Antistene alla definizione; giacchè diceva che se un'idea si paragonava ad una dissimile da essa, il paragone non reggeva; e se ad una simile, era sempre meglio aggirarsi attorno a quella stessa idea che si voleva definire [43]. Adunque, Euclide ammetteva una pluralità ideale. Ma come? Egli negava tutta la natura fenomenica, oggetto de' sensi, e non accettava per reale e vero [44] se non il contenuto puro del pensiero. Codesto contenuto era per lui — ed è — l'*essere*, privo di ogni determinazione, già affisato dagli Eleatici; e inoltre, le *idee*, o specie, astratte da ogni determinazione sensibile e concreta, le quali l'uomo trova, come si sia, nella propria mente. Codeste idee non sono, davvero, se non altrettante determinazioni dell'*essere;* ma Euclide non le riconosceva per tali. Contento di aver fatto un passo al di là della dottrina Eleatica, accogliendo come oggetto ideale, non solo l'*uno* o l'*essere*, ma anche il *più* o le *idee*, non seppe, impedito da' confini della sua dialettica, scorgere che questo *più* si contiene nell'*uno*. Sostenne perciò che non ci sia luogo a nessuna sorta di nesso tra ciascheduna delle *idee* coll'*uno*, o delle *idee* tra di loro. Certo, non si poteva scegliere nè terreno più labile nè veduta più stretta; e Platone lo prova nel Sofista. La pluralità ideale, non rigettata, rendeva meno forti gli argomenti Eleatici e Megarici contro la moltiplicità fenomenica; del pari che la necessità di connettere le *idee* tra di loro e coll'*uno* — giacchè, per dare un esempio, ogni idea è pure *una*, e non si discorre se non associando le *idee* — infiacchiva le obbiezioni contro la relatività del sensibile. Anzi, parecchi di questi argomenti ed obbiezioni si potevano ritorcere, e, certo, si ritorcevano a que' tempi contro la pluralità

ideale non negata da' Megarici. Se non che, appunto, questa indole contraddittoria del punto di partenza di questa scuola chiarisce come essa si dovesse salvare piuttosto assaltando che difendendosi. Anzi le condizioni pessime della stessa difesa la sforzavano a ricorrere a de' partiti e de' sotterfugi. Questa fu la ragione per cui essa versò tanta eristica nella conversazione de' Greci.

Si vede, di fatti, a primo sguardo, quale dovesse essere la conseguenza più immediata di questo disorganismo ideale. Poichè ogni idea è qualcosa per sè, affatto unica, solitaria e semplice, e' non c'è luogo all'*analisi;* nè modo di formare giudizii analitici, o persino, di formulare una proposizione; giacchè in ogni proposizione si elice da un'idea l'essere che si suppone che vi si contenga, per dire, a mo' d'esempio, l'*uomo è*. D'altra parte neanche *giudizii sintetici* si possono fare, poichè in ogni giudizio sintetico si compongono, si accozzano due idee di concetto diverso, e le idee secondo i Megarici non si compongono insieme appunto perchè diverse. Questa impossibilità di formulare giudizii era espressa colla sentenza generale; che nessuna idea si può predicare d'un'altra; non si può, per mo' d'esempio, l'idea del *correre* predicare di quella dell'*uomo*, e dire, a cagion d'esempio, l'*uomo corre*, perchè l'idea del *correre* è diversa da quella dell'uomo [45]. E per prova, se ad uno stesso soggetto sensibile associate diversi predicati sensibili, non vi resta più quel medesimo: se associando l'idea di *bianchezza* a *Socrate*, dite *Socrate bianco:* e poi, associando quella di *sonatore*, dite *Socrate sonatore;* non avrete già discorso del medesimo *Socrate:* il Socrate *bianco* sarà altro e separato dal Socrate *sonatore*, perchè l'idea di *bianchezza* e di *sonatore* danno concetto diverso e sono dissociate l'una dall'altra [46]. Ed a mostrare come una

stessa cosa con diversi attributi diventi diversa, mi pare appunto diretto il sofisma attribuito ad Eubulide e conosciuto sotto il nome del *nascoso* o *coverto*. — Tuo padre coverto tu non lo conosci, mentre scoverto, lo conosci; il che vuol dire, che tuo padre coverto è diverso da tuo padre scoverto (47). —

Questi punti della eristica Cinica e Megarica si trovano, di fatti, usufruttati nell'Eutidemo. Le due ultime tesi di Antistene sono discorse alla lunga ne' capitoli 12, 13, 14, 15, e in parte del 16 (48): così, il sofisma nel cap. 11, che a fare di Clinia ignorante un Clinia dotto bisognerebbe ucciderlo, giacchè l'uno è diverso dall'altro, è connesso colla tesi Megarica, che una stessa cosa, con diversi attributi, la diventi diversa. Con cui si collega l'altro più grossolano, esposto tra gli ultimi nel capit. 27, che una cosa diventi diversa da sè medesima, quando se ne predichi un'altra diversa; sofisma contro al quale Socrate si difende invocando la stessa dottrina Megarica, che il diverso deva pure esser diverso, e il medesimo, medesimo. E a questa stessa pare che ricorra Eutidemo nel cap. 22, dove pretende che Socrate risponda pure senza chiedere il senso del vocabolo o della frase su cui cade la dimanda, come se nessun vocabolo potesse essere ambiguo; che era appunto uno de' paradossi assunti da' Megarici, il quale si collega patentemente colla loro dottrina ideale, ed era, nel mio parere, il fondamento di quella norma sofistica, accennata nell'Eutidemo, che non sia legittimo di rispondere altrimenti che per un *si* o per un *no* (49). Però, questi sofismi sono esposti qui da Platone senza nessun riguardo alla concatenazione logica; e nè la dimostrazione nè la soluzione n'è dedotta come gli vedremo fare nel Sofista e nel Teeteto, da principii speculativi. La prima resta nel giro stesso del sofisma; e la seconda è attinta

parecchie volte provvisoriamente alla pratica della vita e all'esperienza quotidiana.

Certo, era naturale che l'eristica cadesse in questo sincretismo; giacchè niente di più facile che di convertire l'una nell'altra e di mescolare insieme tutte le conclusioni false, apparentemente dedotte da principii arbitrariamente accettati. A noi non resta a sapere, se non questo. Aveva egli Platone un fondamento storico di figurare in Eutidemo l'eristica condotta a questi termini?

La testimonianza di maggior rilievo su questo Sofista c'è data da Platone stesso nel Cratilo (50); dove contrapponendolo a Protagora, dice che quest'ultimo ammetteva per principio che le cose tali sono, quali a ciascheduno pajono, mentre Eutidemo sosteneva, che ogni cosa possa in ogni momento parere ed essere ad ognuno in ogni modo. Dalla tesi di Protagora, secondo Platone, risultava, che nessuno possa giudicar meglio d'un altro su una data cosa; giacchè ogni cosa essendo a ciascuno quale gli appariva, chiunque non solo aveva un criterio sufficiente a giudicarla da sè, anzi, meglio, un criterio non sufficiente che a giudicarla per suo proprio conto: mentre dalla tesi d'Eutidemo si conchiudeva, che tutti si possa parere e si sia buoni e cattivi in ogni nostro atto.

Confrontando questo luogo del Cratilo colle parole di Eutidemo nel nostro dialogo, in cui egli si profferisce, a più riprese, di far parere altrui quello che gli piace, di far riconoscere ed affermare da altrui quello ch'egli vorrà riconosciuto ed affermato, di mostrare altrui di sapere quello che uno creda di non sapere, e' si vede che il principio di Eutidemo, non dedotto, come quello di Protagora, da un qualunque sistema speculativo, era come un' espressione in genere e sommaria della forza generale del ragionamento formale, capace per sè di dissolvere

ogni apparenza e di formarle tutte, di distruggere qualunque persuasione e di produrle tutte, di provare esistente a un modo e al modo contrario ogni cosa [51]. Che il ragionamento formale abbia questo così enorme potere, è falso: e' ci ha nella coscienza umana qualcosa, — la convinzione d'un mondo reale e d'un ordine morale, — che questo ragionamento non riesce a sgominare, quantunque riesca ad ottenere che l'uomo non s'appaghi del sentimento spontaneo e primitivo che ne trova in sè, e lo spinga a darsene prova e certezza scientifica. Che questo potere del ragionamento formale non sia sindacabile, e la facoltà raziocinativa non astretta ad alcune norme perchè l'uso suo sia effettivo e non apparente, è più falso anche; e l'ha dimostrato Aristotele. Che il ragionamento formale, anzi, per sè non riesca a nulla, ed abbia bisogno d'un oggetto ideale o reale, intorno a cui e nel cui studio attingere le sue premesse, è attestato da tutta la storia della scienza umana. Ma non è però men vero ch'uno de' più felici errori che abbia commessi l'uomo, sia stato appunto questo, d'esagerare a sè medesimo la forza del raziocinio. Senza questo, non avrebbe cercato cognizione riflessa di nulla; nè del suo pensiero, nè dell'espressione con cui lo manifesta altrui; le convinzioni pagane non si sarebbero infiacchite, nè il Cristianesimo disceso dal Cielo; e la natura sarebbe rimasta muta ed inutile davanti all'uomo.

Questo però non vuol dire che Eutidemo e quelli che ne professarono e divulgarono l'arte, meritino la lode di averne indovinata l'utilità e gli effetti. Un sofisma verbale sia pure l'occasione della scoverta d'una legge del linguaggio, e dell'ambiguità, non mai osservata prima, d'una costruzione; non si potrà perciò dire, che chi abbia immaginato quel sofisma, sia a lodare di aver fatto buon uso del suo ingegno e del suo tempo.

Ora, e' non ci resta che un'altra sola testimonianza precisa su Eutidemo; ed è un suo sofisma allegato due volte [52] da Aristotele, — tanta impressione gli aveva fatta, — e che non troviamo nel nostro dialogo. È appunto un sofisma verbale, che consiste nel connettere con una parte della proposizione un vocabolo che va connesso con un'altra, o almeno diviso dalla prima, di quegli, adunque, della terza specie della prima classe. — Ora, in Sicilia, sai tu che ci sia navi nel Pireo? — Che può voler dire: — Sai tu ora, che sei in Sicilia, che ci stiano navi nel Pireo, — ovvero. — Sai tu, essendo in Sicilia, che ora ci sia navi nel Pireo . — Sofisma, secondo Aristotele ed in effetti, simile a quello che si trova nel cap. 24 di questo dialogo; — È tuo il padre de' cagnolini? — che potrebbe voler dire; — È tuo padre il padre de' cagnolini — ovvero. — Il padre de' cagnolini è il tuo (t'appartiene)?

Queste sono e pajono inezie; e di fatti, erano nella bocca di chi le inventava e se ne pavoneggiava. Ed aveva ben ragione Platone di dirne, nel Sofista, con altissimo disprezzo [54], che queste arguzie non s'ammirano se non per povertà di mente, e, nel nostro dialogo [55], che varrebbe meglio di non saperle che di saperle. Del pari che nella Repubblica, con fiere parole e piene di eloquenza, si lagna, che mal si lasci vuoto e libero il campo della filosofia, di maniera che degli omicciattoli, vedendo che bella messe di riputazione e di onore ci sia pure a raccogliere, quasi scappati dalle carceri, disertano i loro mestieri e vi si rifuggono come in un asilo; poichè ha pure, codesta filosofia, quantunque spregiata, una molto maggior dignità delle altre arti; e tutti lo sentono. « Ora che frutti avranno a produrre costoro, così sciupati nel corpo, come guasti e rinviliti nell'animo dalle loro arti? Che figlioli avranno a nascere dal connubio di così ab-

biette menti con così sublime oggetto? E quali mai nascerebbero dalle nozze d'un fabbro, arricchito, appena *levato* alle catene e *lavato* (56) in un bagno, rivestito d'un abito novo, e rifatto come uno sposo, colla figliola del padrone, povera e abbandonata? Come da questa unione avrebbe la luce una spuria e abbietta prole, così da quella non verrebbero fuori se non di que' discorsi e pensieri che meriterebbero a ragione d'esser chiamati sofismi, punto legittimi e veri (57). »

E quantunque Platone ne discorra qui con maggiore mitezza e si contenti di ridere e di scherzare, non è probabile ch'egli, così compreso della nobiltà dell'oggetto della scienza speculativa, così persuaso che non si potesse nè professarla nè progredirvi senza essere mosso e sorretto da un purissimo sentimento del bene e del vero, riconoscesse nessuna utilità in queste arti sofistiche; e consentisse, che il ragionamento venisse abusato, — fosse anche per passatempo, — alla prova apparente del falso e del male, o anche, a pura ostentazione o vantaggio di chi si sia. Anzi, dal vedergli usare a lui stesso ragionamenti talvolta sofistici (58), ma a fine di provare, se non con argomentazione inconcussa, pure in una qualunque maniera, almeno con un'apparenza di probabilità, un vero morale, noi dobbiamo conchiudere ch'egli credesse, potere bensì l'oggetto della dimostrazione santificare la dimostrazione stessa, il fine che si volesse raggiungere, scusare la debolezza indispensabile de' mezzi, prescelti non come i migliori in sè, ma come i soli che in quel momento s'offrano alla mente dello scrittore; ma non potere già la coscienza della forza della propria facoltà ragionatrice dar licenza a chi si sia di confondere la coscienza altrui.

Aristotele, uomo di sentimento morale meno delicato, avvezzo a un'analisi accurata ed acuta della facoltà

del ragionamento, e convinto della necessità d'educarla, giudicò, quantunque non meno avverso agli Eristici, con maggiore saviezza e calma delle loro arti.

« I ragionamenti eristici, – egli dice [59] – sono utili alla filosofia per due ragioni. In primo luogo, come quelli che per lo più sono verbali, ti rendono più forte sul numero delle significazioni di ciascun vocabolo, e sul sapere in quali casi si cavino dalle cose e da' vocaboli le stesse conclusioni e in quali diverse. In secondo luogo, nelle investigazioni che si fanno da solo; giacchè uno, che beve facilmente un paralogismo altrui e non se n'accorge, deve potersi ingannare molte volte da sè medesimo. In terzo luogo ed ultimo, serve anche alla riputazione il parere d'aver fatto esercizio in ogni cosa, e non essere di nessuna senza pratica; giacchè, che uno il quale accetta pure di ragionare con altrui, sprezzi de' ragionamenti, senza potere assegnare nessuna ragione del nessun loro valore, dà sospetto ch'egli gli rinvilisca non per amore del vero, ma per timore della propria imperizia. »

EUTIDEMO.

DIALOGO.

INTERLOCUTORI.

SOCRATE, il quale racconta a
CRITONE un dialogo intervenuto tra

SOCRATE,
EUTIDEMO } Sofisti,
DIONISODORO }
CLINIA,
CTESIPPO.

Molta gente che ascolta.

DIALOGO.

CRITONE.

I. Chi era, Socrate, quello col quale tu discorrevi 271
jeri nel Liceo [1]? E' c'era pur una gran folla intorno a voi, sicchè io, che avrei voluto sentire, non potetti avvicinarmi tanto che mi riuscisse d'intender nulla. Però, mi alzai sulla punta de'piedi, e gli guardai in viso, ed e'mi parve un forestiero quello col quale tu discorrevi. Chi era egli?

SOCRATE.

Ma di chi tu dimandi? Giacchè ce n'era due, non uno.

CRITONE.

Chi intendo io, era il terzo seduto dopo te, a destra; tra voi c'era il figliuolo d'Assioco [2]. Ed e' m'è parso esser cresciuto ben bene, Socrate, e ch'e' non deva, di età, differire molto da Critobolo nostro [3]. Se non che quello è delicatino, mentre questo è venuto avanti bene, ed è buono e bello d'aspetto.

SOCRATE.

Chi tu dimandi, Critone, è Eutidemo, e l'altro seduto alla mia sinistra, è il suo fratello Dionisodoro; anch'esso prese parte alla conversazione.

CRITONE.

Non conosco, Socrate, nè l'uno nè l'altro. Son de' nuovi sofisti, pare. Di dove sono? E che sapienza (4) professano?

SOCRATE.

Costoro di nascita, sono, credo, di Chio (5), però migrarono a Turio, e cacciati di là (6), è già molti anni che girano da queste parti. Quanto a ciò che tu dimandi, della loro sapienza, meravigliosa davvero, o Critone; ogniscienti a dirittura. Cosicchè io, prima d'ora, non intendevo neanche cosa mai volesse dire *schermidor sovrano.* Costoro sì, sono davvero gente da ogni battaglia, e non alla maniera di que' due fratelli acarnanii (7). Questi non erano buoni a combattere se non col corpo; mentre costoro, per la prima cosa, sono valentissimi col corpo, e a quel genere di battaglia col quale e' si vince tutti. Di fatti, non solo sono loro molto sapienti nel combattimento ad armi vere, ma anche capaci di
272 farci sapiente altrui, chi gli paghi. Ma e di poi, sono potentissimi nella battaglia forense, e a piatire, e a insegnare altrui a recitare e scrivere discorsi da far colpo ne' tribunali (8). Prima d'ora, adunque, non erano abili se non in queste cose; ma ora hanno messo il colmo al loro armeggío universale (9). Giacchè il solo armeggiamento che avevano finora lasciato intatto, ne hanno ora toccato il fondo in maniera da non c'esser nessuno capace di alzar loro il dito contro; tanto son diventati abili a combattere di ragioni e a redarguire qualunque cosa si dice, falsa o vera che sia. Cosicchè io, o Critone, ho in mente di consegnarmi nelle lor mani; giacchè, anche, dicono di potere in poco tempo rendere chi si sia abile nelle stesse cose.

SRITONE.

E che, Socrate? non hai tu paura degli anni, che tu non sia già troppo avanti?

COCRATE.

Punto, Critone; ed ho un buon argomento e conforto di non temere: giacchè essi stessi, codesta sapienza della quale io mi struggo, ci si son applicati da vecchi, per così dire; un anno o due anni fa non vi erano ancora sapienti. Io non temo se non una cosa sola; che io non deva fare scorno a questi forestieri, come ne fo a Conno figliuol di Metrobio [10] il citarista, il quale m'insegna ancor ora a suonare di cetra. La qual cosa vedendo i ragazzi, miei condiscepoli, mi danno la baja, e chiamano Conno l'ammaestra-vecchi. Che non avesse qualcheduno a fare lo stesso rimprovero a codesti forestieri; e chi sa che essi temendo appunto questo, non mi vorrebbero, forse, ricevere. Ed io, Critone, che ho persuaso degli altri vecchi a venir lì con me per imparare insieme, mi sforzerò anche qui a persuaderne degli altri. E tu perchè non verresti meco? Condurremo loro, come per esca, i tuoi figliuoli; so bene, che, desiderando di avergli, questi, si contenteranno di educare anche noi.

CRITONE.

Ma niente lo vieta, Socrate, quando codesto sia il tuo parere. Però mi racconta, che sapienza sia quella di costoro, affinch'io conosca cosa poi mai impareremo.

SOCRATE.

II. Stammi a sentire; che certo io non potrei dire ch'io non abbia atteso alle loro parole, anzi ci ho atteso e come! e mi rammento, e mi sforzerò a raccontarti da capo ogni cosa. Giacchè, per un favore, certo, d'un Dio, io mi son trovato a sedere dove tu m' hai visto,

nello spogliatojo [11], solo, e avevo già in mente di alzarmi: ma ecco che nell'alzarmi, e' m'accadde quel solito segno, sai, demoniaco [12]. Adunque, io mi son seduto da capo, e
273 poco di poi, entrano codesti due, Eutidemo e Dionisodoro, ed insieme, degli altri molti, de' discepoli, a mio parere. Entrati si misero a passeggiare per il passeggio coverto [13]. E non avevano per anche fatti due o tre giri, che entra Clinia, il quale tu dici che sia cresciuto molto, ed è il vero, e dietro a lui, ben molti suoi appassionati, e tra gli altri Ctesippo, un Peaneo [14], buono e onesto giovine, davvero, quanto a indole, ma insolente, per essere giovine ancora. Clinia avendomi d'in sulla porta visto a sedere solo, se n'è venuto diviato da me e mi s'è seduto accanto a destra, come appunto tu dici. Ed Eutidemo e Dionisodoro avendolo visto, si fermano un tratto, e discorrono insieme [15], dandosi delle occhiate di quà e di là; — io non gli perdevo d'occhio un momento — e poi s' incaminano, e si seggono l'uno vicino al giovinetto, Eutidemo, l'altro a sinistra, presso la mia propria persona: gli altri ciascheduno dove si trovava. Io dunque feci lor festa come quello che non gli aveva visti da un pezzo; dopo di che dissi a Clinia — Clinia, codeste due persone, Eutidemo e Dionisodoro, sono sapienti in cose, non da poco, ma grandi; giacchè di guerra sanno quanto s'appartiene sapere a un buon generale [16], e i modi di schierare e comandare gli eserciti, e quanto serve d'insegnare per il combattimento ad armi vere. Capaci anche di mettere un altro in caso di ajutarsi da sè medesimo davanti a' tribunali, se uno l'ingiurii. — Ma per aver detto così, m'ebbi la baja da loro; almeno, risero tutti e due, guardandosi in viso l'un l'altro; ed Eutidemo disse — Codeste, Socrate, sono

cose, alle quali noi non ci si applica più sul serio, ma ce ne serviamo per passatempi. — Ed io meravigliato ripresi che — La deve essere bella la vostra maniera d'occupare il tempo, se vi servite per passarlo di cose di questo rilievo, e a nome degli Dei mi dite, che bella cosa è mai questa? — La virtù, – dice, – o Socrate, ci crediamo capaci d' insegnar meglio e più presto di chi si sia. —

III. O Giove, – ripresi io, – che cosa mai dite? Di dove v'avete pescato questo tesoro? Io aveva ancora nell' idea, come vi dicevo pur ora, che voi foste valenti in quella gran cosa che è pure il combattere ad armi vere [17], che era ciò ch' io predicavo di voi: giacchè io mi rammento che quando ci veniste la prima volta, codesto era ciò che professavate. Ma se ora avete davvero 274
questa altra scienza, miserere di noi [18]; io per me m' indirizzo a voi come a Dii, pregandovi di volermi scusare di quello che ho detto prima. Ma guardate, o Eutidemo e Dionisodoro, se dite il vero; tanta è di fatti, la grandezza della vostra ripromessione, che non è maraviglia se si diffida. — Ebbene, Socrate, – risposero, – sappi che è così. — Adunque, io felicito voi del vostro acquisto molto più che il gran Re del suo impero. E mi dite soltanto, se codesta sapienza avete in mente di mostrarla altrui o che consiglio sia il vostro? — Siamo qui appunto per questo, per mostrarla ed insegnarla, se ci sia chi voglia imparare. — Ma che lo vorranno tutti quelli che non la possedono, ve lo garantisco io, io per il primo, e poi Clinia costì, ed oltre di noi, Ctesippo qui presente e tutti questi altri, – dissi io – mostrandogli gli appassionati di Clinia; i quali si trovava che ci si erano già messi intorno. Ctesippo, di fatti, e' si trovava, se non isbaglio, d'essersi posto a sedere lontano da Clinia, e

come Eutidemo, nel discorrere con me, accadeva che e'si chinasse in avanti, levava a Ctesippo la vista di Clinia che era in mezzo tra noi due. Dunque, Ctesippo. volendo pur contemplare la sua gioja, e insieme bramoso com' egli era di sentire a discorrere, si levò in piedi per il primo e ci si mise dirimpetto. E gli altri del pari, ci si fecero intorno, tanto gli appassionati di Clinia, quanto gli amici di Eutidemo e di Dionisodoro. Ora, codesti erano appunto quelli che io mostravo, nel dire a Eutidemo che sarebbero stati tutti pronti ad imparare. Ctesippo, di fatti, acconsentì di gran voglia, e tutti in comune gl' invitarono a mostrare la qualità di questa loro sapienza.

IV. Adunque, – io ripresi, – o Eutidemo, o Dionisodoro, da bravi, vogliate senz'altro fare un favore a costoro e mostratela per amor mio. E certo, che a mostrarne il più, non è impresa da poco; però, ditemi questo: potete voi rendere buono solamente un uomo già persuaso che bisogna imparare da voi, o anche uno che non ne sia ancora persuaso, perchè non creda, che la cosa in genere, la virtù, sia insegnabile, o che ne siate i maestri voi? Su via, appartiene alla stessa arte di persuadere chi la pensi così, che e la virtù sia insegnabile e voi siate quelli da' quali uno possa sopratutto impararla? O a un' altra? — A questa stessa, Socrate, – rispose Dionisodoro. — Voi per conseguenza, Dionisodoro, – diss'io, – eccitereste meglio di chiunque all'amore della
275 sapienza e alla cura della virtù? — Almen crediamo, Socrate. — Adunque, – risposi – rimandateci a un' altra volta l'esposizione del resto, ma codesto mostratecelo ora; persuadete questo giovinetto qui, ch' ei si deva amare la sapienza e aver a cuore la virtù, e farete

grazia a me e a tutti costoro. Giacchè ecco il caso di questo giovine; così io come tutti costoro ci troviamo di desiderare ch'egli diventi quanto migliore è possibile. Egli è figliuolo dell'Assioco figliuolo d'Alcibiade 'l vecchio [19], e cugino dell'Alcibiade che vive ora; ha nome Clinia. Ora egli è giovine, e noi com'è naturale per un giovine, temiamo che alcuno non ci prevenga e gli volti la mente a qualcos'altro, e non ci si sciupi. Voi dunque siete proprio arrivati a tempo. Però, se per voi è lo stesso, vogliate mettere a prova il giovinetto e discorrere con lui avanti a noi. Avendo io, dunque, dette su per giù codeste cose, Eutidemo con non minor coraggio che fiducia — Ma è affatto lo stesso, Socrate, – rispose – pure che voglia rispondere il giovinetto. — Oh bene, e'c'è abituato a questo, – diss' io, – giacchè questi suoi amici gli si fanno spesso incontro con di gran dimande e di gran discorsi, di maniera che naturalmente non si smarrisce a rispondere.

V. Ora quello che segue, o Critone, di che maniera te lo potrei narrare degnamente? giacchè non è impresa da poco, di potere riassumere da un capo all'altro una sapienza così fuor di misura. Sicchè, a modo dei poeti, ho bisogno nel dar principio al mio racconto d'invocare Mnemosine [20] e le muse. Di qui, dunque, se non isbaglio, Eutidemo principiò: — O Clinia, quali sono quelli che apprendono, i sapienti o gli ignoranti [21]? — E il giovinetto a una interrogazione di questo rilievo arrossì, e non sapendo cosa si dire, mi guardò in viso. Ed io, accortomi ch'egli era turbato: — Fatti animo, – dissi, – Clinia, e rispondi con coraggio chi ti pare de' due; giacchè forse, e' te ne verrà un giovamento grandissimo. E in questa, Dionisodoro, chinatomisi un poco nel-

l'orecchio, tutto ilare nel viso: — Ebbene, Socrate, – dice, – ti predico, che checchè egli ci risponda, e' sarà redarguito. — Ora, Clinia si trovò d'avere risposto mentre ch'egli diceva questo; di maniera che e' non mi venne
276 neanche fatto di ammonire il giovinetto che si guardasse; e rispose che siano i sapienti quelli che apprendono. Ed Eutidemo — C'è egli, – dice – de' maestri o no? — Rispose di sì. — Ora, i maestri sono ben maestri di quelli che apprendono; come dire il citarista e il grammatista [22], erano di certo, i maestri tuoi e degli altri fanciulli e voi i discepoli? — Consentì. — Ora, quando apprendevate, non si può dire, se non che allora non sapevate le cose che apprendevate? — Disse di no. — Ora, eravate sapienti voi quando non sapevate codeste cose? — No di certo, — diss'egli. — Adunque, se non sapienti, eravate ignoranti? — Sicuro. — Voi per conseguenza, apprendendo quello che non sapevate, per essere ignoranti, apprendevate. — Il giovinetto accennò di sì. — Gli ignoranti, dunque, sono quelli che apprendono, Clinia, e non già i sapienti come tu credi. — Appena egli ebbe detto questo, ecco che come un coro, al segno del maestro, schiamazzò a un tempo e rise tutto quel codazzo di Eutidemo e Dionisodoro. E prima che il giovinetto avesse ripreso fiato, Dionisodoro sottentrando: — Ma oh che, Clinia, – dice, – quando il grammatista vi dettava, quali ragazzi apprendevano le cose dettate, i sapienti o gl'ignoranti [23]? — I sapienti, dice Clinia. — Sono dunque i sapienti quelli che apprendono, e non gl'ignoranti; e poco fa tu non hai risposto bene ad Eutidemo.

VI. A questo, ecco gli appassionati di que' due fare le sghignazzate e schiamazzare, per meraviglia della

loro sapienza; noi tacevamo sbigottiti. Ed Eutidemo, conosciutoci sbigottiti, affinchè l'ammirassimo anche di più, non rilascia il giovinetto, anzi l' interroga, e come i buoni ballerini, gli gira una dimanda doppia sullo stesso punto [21], e dice: — Quelli che apprendono, apprendono le cose che sanno o quelle che non sanno? E Dionisodoro bisbigliando da capo un pochino verso di me: — Anche questa, dice, l'è un'altra simile a quella di dianzi. — O Giove, diss'io, si può dare? e la v'è venuta così bene la prima. — Noi, – dice, – Socrate, non facciamo se non di queste domande che non si scappa. — E per questo, – dissi, – cred' io che v'acquistiate tanta riputazione co' vostri discepoli. — In questo frattempo Clinia aveva risposto a Eutidemo, che quegli i quali apprendono, apprendono le cose che non sanno; e l'altro l'interrogò per la stessa via di prima. Ma che? 277
– diss'egli, – non sai tu le lettere? – Sì, – rispose. — Tutte, non è vero? — Consentì. — Ora, quando uno ti reciti qualunque cosa, non ti recita lettere? — Consentì. — Adunque, e' recita, – dice, – delle cose che tu sai, poichè tu le sai tutte. — Anche a questo acconsentì. — Che ora? – diss'egli, – forse che tu non apprendi le cose che uno recita, e chi non sa le lettere, le apprende? — No, – dice, – le apprendo io. — Adunque, – dice, – tu apprendi le cose che sai, se è pur vero che sai tutte le lettere. — Consentì. — Per conseguenza, non hai risposto bene, – conchiuse.

E a mala pena aveva Eutidemo finito di dire, che Dionisodoro, prendendo il discorso come una palla al balzo, mira da capo al giovinetto e dice: — E' t'inganna Eutidemo, o Clinia. Di fatti, dimmi, l'apprendere non è egli un prender cognizione di quello che uno apprende?

— Clinia acconsentì. — E il conoscere, – dice quello, – è egli altro che avere già cognizione? — Convenne. — Per conseguenza, il non conoscere equivale a un non avere cognizione per anche? — Gli acconsentì. — Oh bene, chi sono quelli che prendono una cosa qualunque? quelli che l' hanno già o quelli che non l' hanno? — Quelli che non l' hanno. — Ora, tu sei convenuto, che quelli che non sanno, siano di quelli, che non hanno? — Accennò di sì. — Adunque quelli che apprendono, sono di quelli che prendono, non di quelli che hanno? — Convenne. — Quelli per conseguenza che apprendono, Clinia, sono quelli, – dice, – che non sanno, non quelli che sanno.

VII. Ed Eutidemo moveva già alla terza come dire lotta[25] per abbattere oramai il giovinetto, quand'io, visto il giovinetto a mal partito, volendo pure lasciarlo riposare, affinchè non ci si smarrisse d'animo, gli dissi per confortarlo: — O Clinia, non ti meravigliare s' e' ti riescono insoliti questi discorsi. Giacchè tu non intendi cosa ti facciano codesti due forestieri. Ebbene, e' ti fanno quel medesimo, che egli usano nell'iniziazione de' Coribanti quando collocano sul trono quelli che devono iniziare[26]. Anche lì, di fatti, se tu se' stato iniziato, e' si fa danza e chiasso; e questi, appunto, ora non altro che danzano intorno a te, e saltano, come dire, per chiasso, per iniziarti poi dopo. Ora, dunque, reputa d'aver sentite le prime delle sacre cerimonie della sofistica. Giacchè bisogna, come dice Prodico[27], instruirsi sul retto uso de' vocaboli, che è appunto quello che ti mostrarono i forestieri che tu non sappi: che *apprendere* s'adopera bensì quando uno il quale non abbia nessuna cognizione
278 d'una cosa, ne acquista di poi la cognizione, ma si

adopera anche, questo stesso vocabolo, quando uno, dopo che già possiede la cognizione d'una cosa, mediante questa sua stessa cognizione, consideri questa stessa cosa che è fatta o detta. Questo, è vero, lo soglion dire piuttosto *comprendere* che *apprendere*; pure, a volte anche *apprendere*. Ora ciò, come costoro mostrano, e' t'è sfuggito, che uno stesso vocabolo sia applicato a due sorta d'uomini affatto contrarii, a quelli che sanno e a quelli che non sanno. Ed è consimile a questo il caso della seconda interrogazione nella quale t' hanno dimandato se gli uomini apprendano le cose che sanno o quelle che non sanno [28]. Ora, queste argutezze sono lo spasso della coltura; per cui io dico che costoro giochino con te. E le chiamo lo spasso, perchè de' ragionamenti simili se uno ne sapesse molti, o anche tutti, non conoscerebbe perciò punto meglio le cose stesse come sono; però, avrebbe un modo di scherzare cogli uomini, dando loro il gambetto mediante la differenza de' vocaboli, e gittandogli in terra; come quegli i quali tirando la sedia di sotto a chi sta per sedersi, giubilano e ridono a vederlo rovescioni per terra. Stima dunque, che queste cose ti siano state fatte da costoro per ischerzo; ora poi, – non si dubita, – di per loro soli ti mostreranno il bono spontaneamente. Ed io aprirò loro la via, affinchè mi tengano quello che hanno promesso. Giacchè hanno detto di darci spettacolo di sapienza esortativa; ma poi, e' mi pare che credessero di dover prima scherzare con te. Ebbene, Eutidemo e Dionisodoro, fin qui passi per uno scherzo, e forse è a proposito; ora, vi ci mostrate ad esortare il giovinetto che bisogni prendersi cura della sapienza e della virtù. E prima mostrerò io a voi, come io la intenda, e come sia quello

che io desidero sentire. Però, se vi parrà che io lo faccia d'una maniera rozza e ridicola, non vogliate ridere di me; giacchè è per la voglia di sentire la sapienza vostra, che io oserò d'improvvisare davanti a voi. Fate dunque di sentirmi senza ridere, voi e i vostri discepoli. E tu, o figliuolo d'Assioco, mi rispondi.

VIII. Noi uomini, vogliamo farla bene tutti? O questa interrogazione è già una di quelle che temevo, ridicola? Di fatti, è proprio da stolido di dimandare cose simili; giacchè dov'è egli l'uomo che non vuole farla bene[29]? —
279 Non c'è chi non voglia, rispose Clinia. — Sta bene; diss'io; ora, a quello che segue. Poichè noi vogliamo farla tutti bene, come si riuscirebb'egli a farla bene? Quando s'avesse di molti beni, non è vero? O questa l'è anche più da dabbene dell'altra? Giacchè anche questa è evidente che sia così. — Ne convenne. — Ora su, quali sono le cose che ci tornano a bene? o neanche questo non pare difficile a ritrovare nè degno d'un uomo grave? Giacchè chi si sia saprebbe che l'esser ricchi è bene. — Certo, rispose. — E non anche l'esser sano e bello e fornito a dovere delle altre qualità del corpo? — Fu dello stesso parere. — Ma la buona nascita, il potere, gli onori nella città propria sono, senza un dubbio, de' beni. — Consentì. — Ora, diss'io, qual bene ci resta? cosa dunque l'è esser savio e giusto e coraggioso? a nome di Giove, credi tu, Clinia, che faremo bene ad ammettere queste cose tra' beni, o a escluderle? Che forse ci potrebb'essere chi ce lo contrasti; ma a te cosa ne pare? — Tra' beni, rispose. — E sia, ripresi io; ma alla sapienza che posto assegneremo nel coro? Tra' beni o come dici? — Tra' beni. — Ora, bada che non si ometta qualche bene, appena degno di menzione. —

Ma nessuno, e'mi pare, disse Clinia. —Ed io, ricordatomi, Anzi sì, dissi, per Giove, noi rischiamo d'aver tralasciato il maggiore de' beni. — Che mai? diss'egli. — La buona sorte, Clinia, la quale tutti dicono, persino la gente la più rozza, che sia il maggiore de' beni. — Dici vero, rispose. — Se non che ripentito da capo, soggiunsi che: Poco è mancato, che non ci facessimo rider dietro da' forestieri io e tu, o figliuolo d'Assioco. — Per che cosa mai? dice. — Perchè la s'è già citata dianzi la buona sorte, ed ora se ne torna a parlare da capo. — E che male c'è a questo? — Certo, è pur ridicolo di mettersi da capo avanti una cosa che già ci sta avanti da un pezzo, e dire la stessa cosa due volte. — Come dici tu questo? — La sapienza, ripresi io, è appunto la buona sorte; codesto lo conoscerebbe persino un bambino. Ed egli si meravigliò; tanto è ancora giovine e dabbene. Ed io. conosciuta la sua meraviglia — Non sai, dissi, che i flautisti sono i più fortunati nel buon uso de' flauti? — Convenne. — E i grammatisti [29], ripresi io, nello scrivere e leggere le lettere? — Di certo. — Ma che? contro a' pericoli del mare, credi tu che ci sia nessuno più fortunato d'un nocchiere sapiente, in generale? — No davvero. — Ma che? andando in guerra, con chi vorresti tu dividere i rischi e la fortuna, con un capitano sapiente o con un ignorante? — Con uno sapiente. — E che? ammalandoti, con chi t'arrischieresti più volentieri, con un medico sapiente o con un ignorante? — Con uno sapiente. — E ciò, dissi, perchè tu credi che e' si deva incontrare miglior sorte a farsela con uno sapiente che con un ignorante. — Lo concesse. 280

IX. La sapienza, quindi, è quella che fa in tutto la buona sorte degli uomini; giacchè, certo, nessuno

mai sbaglierebbe per sapienza; anzi, è necessario che faccia bene e riesca. Senza che non sarebbe più sapienza. In somma, finimmo, non so come, col convenire che così fosse; che colla sapienza, chi l'abbia, non ci sia altro bisogno di buona sorte. E poichè fummo convenuti di questo, m' informai nuovamente da lui delle cose dette da prima, di che maniera se ne fosse convenuto. — Giacchè noi, s' è convenuti, dissi, che se s'avesse di molti beni, saremmo felici e vivremmo bene. — Consentì. — Ora, saremmo noi felici co' beni che avremmo, se nessuno di essi non ci giovasse, o se invece ci giovasse? — Se ci giovasse, rispose. — Ora, ci gioverebbero punto, se gli avessimo bensì, ma non ne facessimo uso? per esempio, se avessimo molti cibi, e non mangiassimo, o molte bevande e non bevessimo, ne saremmo noi giovati punto? — No davvero, disse. — E che? gli artefici tutti, se avessero ciascheduno pronti e alla mano tutti gli arnesi richiesti alla sua opera e non ne facessero uso, prospererebbero egli, per il solo fatto che possedono tutto quello che bisogna che posseda l'artefice? per esempio, un falegname, se fosse provvisto di tutti gli utensili e legnami adatti, e non lavorasse, si gioverebb'egli punto della sua possessione? — Per nulla, rispose. — E che? se uno possedesse ricchezze e tutti que' beni che dicevamo pur ora e non ne usasse, sarebb'egli felice forse per il suo possesso di codesti beni? — No davvero, Socrate. — Pare dunque che bisogna che simili beni non soltanto li posseda chi deve essere felice, ma gli usi anche, giacchè della sola possessione non si ritrae nessun giovamento. — Dici vero. — Ora, Clinia, basta egli questo a rendere uno felice, il possedere de' beni e l'usarli? — A me, certo,

pare. — Se però, dissi io, uno ne usa bene o anche se male? — Se bene. — E dici giusto, ripresi io; giacchè è peggior male, credo io, se uno d'una qualunque cosa non ne usi bene, che se la lascia stare; di fatti, quello è un male, questo nè un male nè un bene; o non diremo così? — Lo concesse. — Che ora? quello 281
che nella lavoratura ed uso de' legnami fa che se ne usi bene, è egli altro che la scienza del falegname? — No certo, rispose — E del pari, nella manifattura de' vasi, è la scienza quella che fa che ci si riesca bene? — Ne convenne. — Ebbene, ripresi io, circa l'uso de' beni che si sono detti a principio, della ricchezza, della sanità e della bellezza, è la scienza quella che ci avvia ad usarne rettamente e prospera l'azione, o è qualcos' altro? — La scienza, diss'egli. — Adunque, si vede che agli uomini la scienza è cagione non solo di buona sorte ma di ben fare, in ogni possedimento ed azione. — Consentì. — Ora, a nome di Giove, ripresi io, si ha nessun giovamento da altri possessi, quando non s' abbia prudenza e sapienza? Gioverebbe a un uomo di possedere molte cose e farne molte, senz'avere mente? Considera a questa maniera: non isbaglierebbe meno facendo meno, e non se la farebbe meno male, sbagliando meno, e non sarebbe meno miserabile, facendosela meno male? — Sicuramente, rispose. — Ora, chi farebbe meno, un povero o un ricco? — Un povero, disse. — Uno debole o uno forte? — Uno debole. — Un uomo negli onori o uno fuori? — Uno fuori. — E uno coraggioso e temperante farebbe meno o uno vile? — Uno vile. — E uno pigro non farebbe meno che uno attivo? — Lo concesse. — E uno lento che uno veloce, e uno di vista e udito corto che uno di lungo?

— Tutte queste cose ce le concedemmo l'uno all'altro. — In somma, dunque, conchiusi, o Clinia, e' si va a rischio che di tutti insieme que' doni che si son chiamati *beni* a principio, non se ne deva discorrere come di cose naturalmente buone per sè, anzi, secondo pare, il caso loro è questo; quando abbiano a guida l'ignoranza, siano mali tanto più grandi de' loro contrarii, quanto sono maggiori i mezzi di cui forniscono la lor guida che è cattiva; se invece li guidi la prudenza e la sapienza, siano beni maggiori d'altrettanto; essi stessi di per sè non abbiano nessun valore di sorta. — E' pare, rispose, che sia così come tu dici. — Ora, che cosa ci risulta da tutto quello che s'è detto? non forse questo che nessuna delle altre cose non sia buona nè cattiva, e di queste due sole, la sapienza sia un bene, l'ignoranza un male? — Ne convenne.

282 X. Ebbene, dissi, facciamo di considerare più in là, quello che ci rimane. Poichè felici si vuol pure esser tutti, e s'è visto che si diventa tali coll'usare le cose ed usarle rettamente, e la rettitudine e la buona sorte sia la scienza quelle che le cagioni, bisogna pure, secondo pare, che ogni uomo, per ogni modo, procacci di divenire sapientissimo, o no? — Sì, disse. — Ed uno persuaso che valga molto meglio di ricevere questo che non denari, dal padre e da' tutori e dagli amici d'ogni sorta non meno che da quelli che gli si dichiarano amanti, e da' forestieri e da' cittadini, chiedendo e supplicando che gli si dia sapienza, non è punto vergognoso, Clinia, nè vituperevole, che per questo serva ed obbedisca così a chi l'ama come a ogni altro uomo, pronto a rendere ogni servigio che onesto sia, pur di diventare sapiente: o non ti pare, dissi, così?

— Certo sì, rispose lui, e' mi pare che tu dica bene. — Se però, Clinia, la sapienza è una cosa che si può insegnare, e non nasce spontanea negli uomini. Giacchè questo ci rimane a considerare e non se n'è ancor convenuto tra te e me. — Ma a me, certo, Socrate, diss'egli, mi par cosa insegnabile. — Ed io, compiacinto, ripresi: — Come parli bene, o il migliore degli uomini, e hai ben fatto a liberarmi da una lunga considerazione di questo punto, se la si possa insegnare o non si possa, la sapienza. Ebbene ora, poichè a te pare non solo che la si possa insegnare, ma anche che sola essa renda felice e fortunato l'uomo, potresti dir altro se non che sia necessario di amarla [30]; e non hai tu stesso in mente di farlo? — Sì davvero, Socrate, con tutta l'anima mia. —

XI. Ed io, contento di sentire questo, — Tale, ripresi, o Dionisodoro ed Eutidemo, è il modello di come io desidero i discorsi esortatorii, forse da uomo rozzo e spiegato a mala pena per le lunghe; chi vuole di voi, faccia e ci mostri questo stesso con arte. E se non volete questo, riprendete il discorso dove l'ho lasciato io, e mostrate al giovinetto se bisogna ch'egli possieda ogni scienza o se ce n'è una sola, la quale chi l'abbia, deva esser felice e buono, e quale sia questa. Giacchè, come ho detto da principio, noi c' interessa molto che questo giovinetto diventi sapiente e buono.

Questo, o Critone, fu quello che dissi io, e posi 283
molto ben mente a ciò che sarebbe per seguire, e stavo a vedere di che maniera si sarebbero introdotti nel discorso e di dove avrebbero principiato ad esortare il giovinetto all'esercizio della sapienza e della virtù. Fu il più vecchio, Dionisodoro, quello che prese a ragionare

per il primo, e noi gli fissammo gli occhi sopra, persuasi di dovere subito sentire de' discorsi meravigliosi, come di fatti ci avvenne. Giacchè principiò costui un discorso, o Critone, meraviglioso davvero, che è bene che tu senta, come fosse appropriato ad eccitare alla virtù.

Dimmi, cominciò, Socrate e tutti voi altri i quali dite desiderare che questo giovinetto diventi savio, scherzate voi nel dire così o lo desiderate per davvero, e parlate sul serio? — Ed io mi pensai che, adunque, e' s'eran creduto che noi scherzassimo dapprima, quando gl'invitammo a discorrere col giovinetto; e perciò avevano scherzato con lui, e non fatto davvero; con questo pensiero, dunque, tanto più risposi, che noi parlavamo sul serio, e come. E Dionisodoro: — Guarda, Socrate, riprese, che tu non deva negare quello che ora dici. — Ho guardato, dissi io; non temo di doverlo negare mai. — Oh che! disse, voi affermate di volere che egli diventi sapiente. — Sicuro. — Ma ora, riprese egli, ora, Clinia è sapiente o no? — E neanche dice di essere; anzi, non è prosuntuoso. — E voi, dice, volete che egli diventi sapiente, e che ignorante, non lo sia? — Ne conveniamo. — Ora, dunque, volete che egli diventi chi non è, e non sia più chi è ora. — Ed io, a sentire questo, mi conturbai. E lui, facendomisi sotto in quel mio turbamento: — Oh bene, riprese, poichè dunque volete che egli non sia più chi è ora, voi non volete altro, pare, se non ch'egli mora? Quantunque, davvero, ci sia da fare un gran conto d'amici e di amanti, che si struggono di vedere il loro amato morire[31].

XII. E Ctesippo, sentito questo, gliene rincrebbe tanto per il suo amato che — Senti, Turio, disse, — se non fosse poco cortese, — che ti colga il malanno[32], ti

vorrei dire, per codesta tua bizzarria di dire di me e degli altri una così gran bugia, che io credo, persino, che sia una empietà a dire, che io voglia che questi mora, io? — Ed Eutidemo — Ma che, Ctesippo, dice, ti par possibile di mentire? — Sì, per Giove, rispose, se non impazzo. — Dicendo la cosa di cui si discorre o non la dicendo? — Dicendola, disse. — Adunque, se 284
la dici, tu delle cose che sono, non dici se non quella appunto che dici. — E come dirne un' altra? rispose Ctesippo. — Quella la quale dici è pur una delle cose che sono, in disparte dall' altre. — Sicuro. — Ma chi dice quello che è e cose che sono, dice il vero: di maniera che Dionisodoro se dice delle cose che sono, dice il vero e non mentisce punto sul conto tuo [33]. — Sì, dice; ma chi dice questo, disse Ctesippo, non dice delle cose che sono. — Ed Eutidemo — Le cose che non sono, riprese, le non sono, è vero? — Non sono. — E le cose che non sono, non son già cose che sono, in nessun posto; vero? — In nessun posto. — Ora, si può dare, che su cose che non sono, uno operi nulla, di maniera che uno, e sia chi tu vuoi, le faccia a Clinia, gli faccia, cioè, delle cose che non sono? — A me non pare, disse Ctesippo. — E che? gli oratori quando discorrono davanti al popolo, non operano nulla? — Operano di certo, disse l'altro. — Ora, se operano, non fanno anche? — Sì. — Il discorrere, per conseguenza, è un operare e un fare. — Ne convenne. — Per conseguenza, le cose che non sono, non le dice nessuno; giacchè farebbe già qualcosa; ora, tu sei convenuto, che quello che non è, non è possibile nè che sia nè che altri lo faccia; di maniera, che secondo il tuo ragionamento, nessuno dice falso e Dionisodoro,

se dice, dice il vero e delle cose che sono [34]. — Ma per Dio, Eutidemo, rispose Ctesippo, dice bensì in qualche modo delle cose che sono, ma non però come sono. — Come, riprese Dionisodoro, come dici, o Ctesippo; che ci sia di quegli i quali dicono le cose come sono? — Ce n'è, sì, dice, gli uomini buoni e che dicono il vero. — Ma che? disse l'altro; le cose buone, dice, non sono bene, e le cattive male? — Lo concesse. — E tu convieni che gli uomini buoni parlino delle cose come sono? — Ne convengo. — Parlano adunque male, dice, o Ctesippo, gli uomini buoni delle cose cattive, se ne parlano come sono. — Sì, per Giove, rispose l'altro, e di molto anche, degli uomini cattivi almeno, de' quali tu, se vuoi fare a mio modo, ti guarderai bene di essere, affinchè i buoni non parlino male di te, come persuaso che tu devi essere che gli uomini buoni parlano male de' cattivi. — O che de' grandi anche, disse Eutidemo, grandemente, e de' caldi caldamente? — E come, rispose Ctesippo; almeno de' freddi si dice e si afferma che dicano freddure. — Tu, disse Dionisodoro, tu ingiurii, tu ingiurii. — No, per Giove, che non t'ingiurio io, Dionisodoro, diss'egli, poichè ti voglio bene; ma t'ammonisco come amico, e mi sforzo
285 di persuaderti a non dire giammai avanti a me con così poco garbo ch'io voglia che muoiano quelli che mi sono più cari [35].

XIII. Or io, poichè mi parve che fossero un pochino inaspriti l'uno coll'altro, mi misi a scherzare con Ctesippo e a dire che — O Ctesippo, a me pare, che noi dobbiamo da' forestieri accettare, quando ce ne vogliano far dono, quello che annunciano, e non quistionare sulla parola. Giacchè se sanno uccidere gli uomini in

maniera da ridurli buoni; e savii di cattivi e stolidi, ed hanno o scoverto essi stessi o appreso da qualchedun'altro una tal sorta di distruzione e d'eccidio, che uccidendoti cattivo, ti rifacciano buono, se sanno questo, — ed è chiaro che lo sanno, giacchè hanno detto che l'arte pur ora ritrovata da loro sia di rendere gli uomini di cattivi buoni, — accordiamogliela pure questa cosa; ci uccidano il giovinetto, e ce lo facciano savio, anzi tutti noi altri. E se voi, giovani, avete paura, lo sperimento si faccia su di me come in *corpore vili* (36); giacchè io, poichè anche son vecchio, son pronto a correre il rischio, e mi metto nelle mani a codesto Dionisodoro, come alla Medea di Colco (37). M'uccida, e se vuole, mi cucini; se no, qualunque cosa vuole, faccia a suo modo, pure di rifarmi buono. — E Ctesippo — Ancor io sono pronto a mettermi nelle mani a' forestieri, anche se mi vogliano scorticare peggio di quello che mi scorticano ora, quando la scorticatura non m'abbia a finire in un otre come quella di Marsia (38), ma nella virtù. Quantunque Dionisodoro costì crede ch'io m'adiri seco, mentre io non m'adiro, ma lo contraddico in quello dove non mi pare che egli parli bene con me. Ma tu, bravo Dionisodoro, non chiamare ingiuria il contraddire; è pur diverso l'ingiuriare.

XIV. E Dionisodoro — Tu ragioni, riprese, come se fosse possibile di contraddire? — Sicuramente, disse, e come; o tu, Dionisodoro, credi che non sia possibile di contraddire? — Almeno, rispose, tu non mi mostreresti mai di aver sentito uno a contraddire un altro. — Dici vero, disse; ma sentiamo se te lo mostro, ora che Ctesippo contraddice Dionisodoro. — E ti lasceresti anche chieder ragione del fatto? — Sicuro, disse. — Ebbene, dimandò;

c'è egli de' discorsi per ciascheduna delle cose che sono? — Certo. — Che dicono come ciascheduna è o come
286 non è? — Come è. — Giacchè se ricordi, dice, o Ctesippo, è un momento che s'è mostrato che nessuno dice le cose come non sono, giacchè nessuno dice quello che non è. — E a che serve questo? dice Ctesippo; perciò ci contraddiciamo meno io e tu? — Ci contraddiremmo, riprese, tenendo tutti e due discorso della stessa cosa, o così, di certo diremmo lo stesso? — Lo concesse. — Ma ci contraddiremmo quando nè l'uno nè l'altro tenesse il discorso riguardante la cosa, o così, a dirittura, nè l'uno nè l'altro non avrebbe neanche fatta menzione della cosa? — Anche di questo convenne. — E che dunque? soggiunse, quando io tengo il discorso riguardante la tal cosa, e tu quello riguardante la tal altra, gli è forse allora che ci contraddiciamo; o quando io dico la cosa, e tu non la dici punto a dirittura? Ma, chi non dice come potrebbe mai contraddire chi dice?

XV. Qui Ctesippo tacque; ed io, meravigliato del discorso, — Come dici, ripresi, o Dionisodoro? Davvero, codesto è bene un discorso che io ho sentito da parecchi e molte volte, e mi son meravigliato sempre. Di fatti, Protagora e i suoi ne facevano un grandissimo uso, e de' più antichi ancora di lui; se non che a me è parso sempre che sia una proposizione da stupire, e che gitta in terra non solo le altre, ma sè medesima. Ora, credo di non poterne sapere il vero da nessuno meglio che da te. Adunque, il dire il falso non ha luogo, vero? Giacchè è questo quello che si vuol dire; non è così? Ma bisogna che chi dice o dica il vero o non dica [39]? — Lo concesse. — E forse, che il dire il falso non ha luogo, ma ha però luogo l'opinar falsamente? —

Neanche l'opinare, disse. — Per conseguenza, e' non c'è neanche opinione falsa a dirittura. — No, dice. — E neanche ignoranza nè uomini ignoranti; o l'ignoranza non sarebbe appunto questo se ci fosse, l'ingannarsi sulle cose? — Certo, dice. — Ora questo non ha luogo, diss'io. — Ed egli, no. — Tu dici così per dire, Dionisodoro, per dirne una strana, o davvero, tu credi che nessun uomo sia ignorante? — Ma e tu mi riconvinci, dice. — Oh che c'è egli codesto a detta tua, il riconvincere, se nessuno s'inganna? — Non c'è, interruppe Eutidemo. — Adunque, riprese Dionisodoro, neanche io poco fa t'ho comandato di riconvincere; giacchè quello che non è, come ti si comanderebbe [40]? — O Eutidemo, dissi io, queste vostre argutezze, così garbate, io non le intendo per l'appunto, ma così alla grossa le concepisco. Adunque, io ti farò una dimanda un po' triviale; ma tu mi perdona. Ebben, guarda. Se non si dà nè l'ingannarsi nè l'opinare falsamente nè l'essere ignorante; e' non 287
si potrà dunque dire se non che non si dia neanche lo sbagliare in quello che uno faccia; giacchè non si può dare, che uno facendo, sbagli quello che fa; non è così che voi dite? — Di certo, disse. — Ora, ecco, dissi io, la dimanda triviale. Di fatti, se noi non isbagliamo nè nel fare nè nel dire nè nel pensare, oh voi dunque, a nome di Dio, se così è, cosa ci venite ad insegnare? o non avete detto dianzi, che voi meglio di chi si sia sapete rendere virtuoso chi voglia imparare?

XVI. E tu dunque, Socrate, disse Dionisodoro, se' così rimbambito [41] che tu rammenti ora quello che s'è detto a principio, e se ho detto qualcosa un anno

fa [42], tu me lo rammenterai ora; e delle cose che dico io ora, tu non ne saprai tirare nessun partito? — E di fatti; dissi io, le sono molto difficili; a ragione; son dette da de' sapienti. Poichè anche questa ultima che tu dici, è difficilissimo di tirarne partito. Giacchè col *ch'io non ne sappia tirar partito,* cosa vuoi tu dire, Dionisodoro? o non c'è dubbio, ch'io non trovi il bandolo di riconvincerla? Poichè di', che altro senso ha per te questa frase, ch'io non mi sappia tirar partito da' tuoi discorsi? — Ma questa che tu dici, disse, questa sì, è propriamente una cosa difficile a tirarne partito; poichè, rispondi.... — Prima che abbi risposto tu, dissi io, o Dionisodoro? — Ed egli, – Non rispondi? — Ed è poi giusto? — Giusto, di certo. — Per che ragione? diss'io; o chiaro per questa, che ci sei oramai arrivato tu, un sapientissimo in materia di disputa, e sai quando bisogna rispondere e quando no? ed ora non rispondi neanche un ette, come quello che conosci che non bisogna? — Tu cianci, disse Dionisodoro, omettendo di rispondere; ma, o bon omo, obbedisci e rispondi, poichè confessi che io sono sapiente. — Bisogna pure obbedire, dissi io, e non c'è scampo, pare; giacchè regni tu; dimanda pure. — Le cose che hanno senso, sentono perchè hanno anima o anche le inanimate sentono? — Quelle sole che hanno anima. — Ora, conosci tu nessuna frase che abbia anima? — Non io, per Giove. — Perchè hai dunque dimandato dianzi che senso la frase avesse per me [43]? — Perchè mai, risposi io, se non che sbagliai per la mia insulsaggine? o piuttosto non isbagliai, anzi anche in ciò dissi bene, dicendo che le frasi hanno senso? Dici tu ch'io abbia sbagliato o no? Giacchè, se non ho sbagliato, non mi

riconvincerai nè anche tu, quantunque tu sia sapiente, nè saprai che partito tirare del mio discorso; se poi ho
sbagliato, anche così tu non dici bene, affermando che 288
non si dia lo sbagliare. E questo non lo rispondo alle cose che tu dicevi un anno fa. Ma davvero, aggiunsi io, o Dionisodoro ed Eutidemo, e' parrebbe che questa proposizione, almeno questa, la ne stia allo stesso punto, ed ancor ora, come ab antico, nel gittare a terra, caschi; e che neanche dalla vostra arte, pure tanto meravigliosa assottigliatrice di ragionamenti, non sia stato trovato un modo che la non patisca questo accidente. E Ctesippo — Voi, dice, o cittadini di Turio o di Chio o *di dovunque e comunque d'esser chiamati v'attalenti* [44], voi dite cose da stupire; quanto poco v'importa di spropositare! Ed io, per paura che non si fosse venuti all'ingiurie, raddolcii da capo Ctesippo col dire: « O Ctesippo, quello che ho detto poco fa a Clinia, dico ora lo stesso a te, che tu non conosci la sapienza di codesti forestieri, che l'è meravigliosa; però, non ce la vogliono mostrare da senno, ed imitano Proteo [45], quel sofista egiziano, facendoci malie. E noi imitiamo Menelao [46], e non rilasciamo codesti due, finchè non ci appariscano in quello in cui parlano seriamente; giacchè credo, che deva essere uno spettacolo affatto bellissimo il loro, quando principieranno a far davvero. Ma richiediamoli dunque, e confortiamoli e scongiuriamoli a fare l'apparizione. Ed io credo bene di additar loro un tratto quali io li prego di volerci apparire. Di fatti, ripigliando di dove ho lasciato, mi proverò di discutere come posso quello, che seguiva a dire; chi sa che non riuscissi a provocarli, e avendo compassione e pietà di me, che mi sforzo e fo da senno, facciano da senno anche loro.

XVII. E tu, Clinia, dissi, riducimi a mente dove s'è rimasti allora; su questo, all'incirca, se non isbaglio, finimmo col convenire; che bisogni amare la sapienza, non è vero? — Sì, diss'egli. — E amore di sapienza è acquisto di scienza; non è così? dissi. — Sì, rispose. — Ora, quale è la scienza che ci farebbe bene ad acquistare? o, qui non c'è da confondersi, quella la quale ci giovi? — Sicuro, disse. — Ora, ci gioverebb'egli punto, se sapessimo, girando di qua e di là, riconoscere dove in un terreno sia stata seppellita gran quantità d'oro? — Forse, disse. — Ma dianzi, risposi, s'è pur mostrato falso, che noi avremmo nessun vantaggio, se anche senza brighe e senza scavare la terra, ci diventasse oro ogni cosa;
289 di maniera che anche se sapessimo mutare i sassi in oro, sarebbe una scienza di nessun valore. Giacchè se non ci sapremo servire dell'oro, s'è visto che esso non sarebbe di nessun utile; o non rammenti? dissi io. — Anzi rammento molto bene, rispose. — E neanche dalle altre scienze, pare, non ci viene nessun utile, non dalla mercatura, non dalla medicina, non, in somma, da nessuna scienza, la quale sappia fare alcuna cosa, ma non usare di quello che faccia: non è così? — Ne convenne. — E neanche, se ci è una scienza che renda altrui immortale, senza sapere usare dell'immortalità, neanche a questa non si riconosce nessun utile, se si deve argomentare da quello di cui s'è convenuto prima. — In tutto questo fummo dello stesso parere. — Ci bisogna dunque, o bel figliuolo, diss' io, una scienza cosiffatta, che il fare vi coincida col sapere usare di quello che uno faccia. — Evidente, rispose. — E' ce ne vuole dunque, che questa tale scienza s'acquisti da

noi coll'imparare a fabbricar delle lire; giacchè in questo, l'arte che fa, è una, e quella che usa, un'altra. Con un oggetto medesimo, le sono due. Di fatti, l'arte di fabbricare e quella di sonare la lira differiscono molto l'una dall'altra. — Convenne. — E l'arte di fabbricare i flauti, non è men chiaro che non sia al caso: giacchè essa è un'altra della stessa sorta. — Fu del mio parere. — Ma a nome degli Dei, ripresi io, se imparassimo l'arte di compor discorsi, chi sa che non sia quella che ci bisogna possedere per esser felici? — Non credo io — disse, prendendo lui la parola. — E che argomento ci hai? diss' io. — Io vedo, rispose, parecchi compositori di discorsi, i quali de' loro propri discorsi, che essi stessi fanno, non se ne sanno servire, appunto come i fabbricanti di lire delle lire; e che anche in questo c'è degli altri capaci di servirsi di ciò che quegli hanno fatto, incapaci però di comporre de' discorsi essi stessi. È dunque chiaro che anche, riguardo a' discorsi, l'arte di farli è una; e quella d'usarli un'altra.. — Mi pare, risposi io, che tu dia una buona prova di questo, che l'arte del compor discorsi non sia quella che uno dovrebbe possedere per esser felice. Quantunque io credevo, che appunto in essa ci sarebbe dovuta apparire quella scienza che cerchiamo da un pezzo; giacchè a me, costoro, i compositori di discorsi, sempre che io mi ritrovo con loro, mi pajono, o Clinia, de' gran sapientoni, e la loro arte divina ed alta. E davvero, non ce n'è punto da stupire [47]; giacchè essa è pure una parte dell'arte degli incantesimi e di poco inferiore a questa. Di fatti,
quella degli incantesimi è un'arte d'ammansare vipere 290
e tarantole e scorpioni ed altre belve e malattie, mentre

questa si trova d'essere un'arte d'ammansare e di placare giudici ed assemblee ed altre multitudini: o a te, diss'io, pare altrimenti? — No, ma così mi pare, disse, come tu dici. – Ed io – Ebbene, dove ancora ci avremmo a rivolgere? a quale arte? — Per me, non ne so nulla, disse. — Ma, risposi io, io credo d'averla trovata. — E Clinia — Quale? — L'arte del condurre gli eserciti, dissi, mi pare sopratutto quella che uno dovrebbe acquistare per esser felice. — A me non pare. — Come? diss'io. — Essa, in somma, è un'arte d'andare a caccia degli uomini. — Ebbene? diss'io. — Ogni arte, rispose, che ha per fine una caccia, si restringe come l'arte stessa di cacciare in genere (48), al cacciare e ghermire; quando abbiano ghermita la cosa di cui vadano a caccia, non se ne sanno servire; ma chi vi ha adoperato i cani o gli ami, consegna la sua preda a' cochi; e i geometri d'altra parte e gli astronomi e gli aritmetici, — giacchè son cacciatori anche costoro; di fatti, nessun di loro fa le figure, ma tutti ritrovano quelle che già sono (49); — costoro dunque, come quelli che non sanno adoperarle ma cacciarle soltanto, consegnano le loro scoverte a' dialettici (50) che se ne servano, almeno quanti di loro non hanno affatto perduto il ben dello intelletto. — Bene sta, diss'io, o sapientissimo e bellissimo Clinia; la è così davvero? — Di certissimo; e i generali, del pari, dice, quando hanno presa a caccia una città o un esercito, la consegnano agli uomini di stato; giacchè essi stessi non sanno far uso di quello che hanno preso a caccia; appunto, credo, come i cacciatori di quaglie le consegnano a chi fa il mestiere di allevarle (51). Se dunque, dice, noi abbiamo bisogno d'un'arte la quale sappia essa stessa usare

di quello che abbia acquistato o col farlo o col cacciarlo, e se una tal arte è quella che ci deve rendere beati, bisogna, dice, cercarne un'altra in luogo di questa del generale d'esercito.

CRITONE.

XVIII. Cosa tu dici, Socrate? quel giovinetto ha parlato così?

SOCRATE.

Non credi, Critone?

CRITONE.

Non io, per Giove; giacchè io credo che, se avesse detto questo, non avrebbe egli oramai bisogno per istruirsi nè di Eutidemo nè di nessuno al mondo.

SOCRATE.

Ma, a nome di Giove; che non sia stato Ctesippo quello che ha detto questo, ed io non me ne ramınenti?

CRITONE.

Che Ctesippo e Ctesippo! 291

SOCRATE.

Ma questo lo so di certo, che non è stato nè Eutidemo nè Dionisodoro quello che l'ha detto. Ma, o divino Critone, che non l'avesse pronunciato qualcuno de' genii di lassù, lì presente? Giacchè, che io l'abbia sentito, lo so di certo.

CRITONE.

Sì, per Giove, Socrate; un genio ti so dire, e de' migliori [52]. Ma dopo ciò, quale altra arte cercaste? E trovaste o no quella di cui cercavate?

SOCRATE.

Dove, o beato, trovammo? Ma eravamo molto da ridere, come que' ragazzi che corrono addietro alle allodole. Credevamo sempre di essere lì lì per prenderle.

ciascheduna delle scienze, e le ci sfuggivano sempre. E la più parte delle cose dette, perchè te le ridirei? Arrivati però infine all'arte di regnare, e considerandola da ogni parte, se mai la fosse quella che dà e fa la felicità, quivi cascati come in un labirinto, credendo d'essere a termine oramai, ecco ad una svoltata, che ci ritroviamo al punto di dove eravamo partiti, e bisognosi di quel tanto, per l'appunto, che ci mancava al principio della ricerca.

CRITONE.

Oh come, Socrate, v'accadde questo?

SOCRATE.

Dirò. Ci parve, di fatti, che l'arte politica e l'arte regia fossero la stessa.

CRITONE.

Ebbene?

SOCRATE.

E che essa sia l'arte, a cui l'arte del generale e le altre consegnino le opere di cui sono le artefici, come a quella che sola le sa adoperare. E ci parve, dunque, fuor di dubbio, che la fosse quella che cercavamo, e la causa del prosperare d'una città, e che davvero, secondo il giambo d'Eschilo, *della cittade* sola seda *alla prora* (53), sola, governando tutto e tutto reggendo renda ogni cosa utile.

CRITONE.

E non ve n'è parso il vero, Socrate?

SOCRATE.

XIX. Giudicherai tu, Critone, quando tu voglia sentire quello che c'è accaduto di poi. Giacchè ricominciammo a considerare a questa maniera. Su via, l'arte regia, che regge ogni cosa, che cosa opera essa stessa?

nessuna? — Certo sì, ci dicemmo l'uno all'altro. — Non avresti anche tu detto così, Critone?

CRITONE.

Sì io.

SOCRATE.

Ora, quale tu diresti essere la sua opera? Come se ti dimandassi, la medicina che regge tutto quello che regge, che cosa opera egli? non la sanità, diresti?

CRITONE.

Sì io.

SOCRATE.

Ma che? la vostra arte, l'agricoltura che regge tutto quello che regge, che cosa opera? non diresti tu che la ci procuri l'alimento dalla terra? 292

CRITONE.

Sì.

SOCRATE.

Ma che? l'arte regia che regge tutto quello che regge, qual'è la sua opera? Forse, non t'è troppo comoda la risposta.

CRITONE.

Affè di Giove, no, Socrate.

SOCRATE.

E di fatti, neanche noi, o Critone. Ma però questo lo sai, che s'essa è quella che noi cerchiamo, bisogna pure che la sia giovevole?

CRITONE.

Di certo.

SOCRATE.

Adunque, ci deve cagionare qualche bene?

CRITONE.

Necessariamente, Socrate.

SOCRATE.

E, un bene — se n' è convenuto tra me e Clinia, — non è altro che una scienza?

CRITONE.

Sì, così dicevi.

SOCRATE.

Di maniera che le altre opere, che uno potrebbe attribuire alla politica — e le potrebbero esser molte, come di rendere i cittadini ricchi e liberi e tranquilli — ci sono già parse tutte nè buone nè cattive; e bisognerebbe che li facesse sapienti, e lor desse scienza, quando deva esser quella che loro giovi e li renda felici.

CRITONE.

Così è; almeno così s'era convenuto tra voi, secondo che tu hai riferita la conversazione.

SOCRATE.

Or bene, la scienza regia fa essa sapienti gli uomini e buoni?

CRITONE.

E cosa glielo vieta, Socrate?

SOCRATE.

Ma *buoni* (51) tutti e ad ogni cosa? ed è essa quella che dà ogni scienza, quella del calzolajo, del fabbro e tutte l'altre?

CRITONE.

Per me non credo, Socrate.

SOCRATE.

Ma pure, quale scienza? quella di cui ci serviremo a che? Giacchè quanto a opere, bisogna che la non sia produttrice di nessuna di quelle che non sono nè buone nè cattive, e quanto a scienze, che la non

insegni altra che sè medesima. Ora, dunque, si dica che scienza è mai essa, quella di cui ci serviremo a che? Vuoi, Critone, che si risponda, quella con cui renderemo buoni gli altri?

CRITONE.

Sicuro.

SOCRATE.

I quali saranno buoni a che ed utili a che? o s'ha ancora a dire che ne faranno buoni degli altri, e questi altri degli altri? Ma a qual mai cosa siano buoni, l'è quello che non si vede mai, una volta che si sono rigettate le opere che si sogliono assegnare alla scienza civile. Di maniera che e' si entra davvero come si dice, nell'un via uno [55] e come dicevo, s'è del pari o anche più lontani dal sapere, quale è mai la scienza che ci farebbe felici.

CRITONE.

Affè di Giove, vi siete pur trovati — e' pare — in un bell'impaccio.

SOCRATE.

Ed io stesso, di fatti, poichè fui cascato in codest'intrigo, misi la voce oramai tutta, pregando i due ospiti 291
quasi invocassi i Gemelli [56], di volerci salvare, me e il giovinetto dalla tempesta della disputa, e mettersi sul serio a ogni modo, e seriamente mostrare, quale mai sia la scienza, conseguendo la quale passeremmo bene il resto della vita.

CRITONE.

E che? volle mostrarvi nulla Eutidemo?

SOCRATE.

E come no? anzi, amico mio, cominciò con gran sussiego a discorrere in questa maniera.

XX. Codesta scienza, Socrate, dice, per la quale vi dibattete da un pezzo, vuoi che io te l'insegni o che te ne mostri in possesso? (57) — O beato, diss'io, sta egli in te questo?-Sicuro, disse.-Ed io allora,—Per Giove, mostra che io ne sono in possesso; giacchè gli è molto più facile che d'impararla, un uomo dell'età mia. — Ebbene, su via, mi rispondi, disse; conosci tu nulla? — Certo, diss'io, e di molte cose anche, ma da poco. — Basta, dice; ora, ti par egli possibile che una qualunque delle cose che sono, quello stesso che la si trova essere, quello stesso la non lo sia? — Ma che no io, affè di Giove. — Ora, non hai tu detto di conoscere qualche cosa? — Sì io. — E tu dunque, tu se' conoscitore, se tu conosci? — Certo sì, di quella tal cosa. — Non fa differenza. Ma non se' tu obbligato a conoscer tutto poichè tu se' conoscitore? — Affè di Giove no, dissi, poichè molte altre cose non le conosco. — Adunque, se c'è qualche cosa che tu non conosci, tu non se' conoscitore. — Di quella tal'altra cosa, no certo, o il mio caro, dissi io. — Oh che per questo, rispose, sarà men vero che tu sei un conoscitore! mentre poco fa hai pur detto di essere conoscitore; e così tu ti trovi, un identico uomo, d'essere chi tu sei, e da capo di non lo essere, nello stesso rispetto, a un tempo. — E bene sta, diss'io, o Eutidemo; giacchè come si dice, *tu ne conti di belle* (58). Ora, di che maniera so io quella scienza che cercavamo? perch'egli sia impossibile, già s'intende, d'essere e non essere la stessa cosa; se però conosco una cosa, le conosco tutte; giacchè non potrei essere conoscitore e non conoscitore a un tempo e poichè conosco ogni cosa, anche quella scienza, già, io la possedo: non dici tu così; e l'arguzia è questa (59)? — Tu ti confuti, Socrate, da te medesimo,

disse. — Ma che? ripresi io, o Eutidemo; tu non ti
ritrovi nello stesso caso? Giacchè in quanto a me, non
c'è cosa, che in compagnia tua e di codesto Dioniso-
doro costì, dilettissimo capo [60], non patirei di buon
animo. Ma mi dite; voi, del pari, non alcune cose le co-
noscete ed altre non le conoscete? — Oibò, Socrate, disse
Dionisodoro — Come dite? dissi io; ma dunque non
conoscete nulla? — E come, rispos'egli. — Adunque,
voi conoscete ogni cosa, poichè ne conoscete pure, una 294
qualunque? — Ogni cosa, dice, e tu del pari, se ne
conosci una sola, le conosci tutte. — O Giove, dissi
io, che meraviglioso e gran bene è quello che tu dici,
che vi si sia palesato. E tutti gli altri uomini conoscono
anch'essi ogni cosa o nulla? — Certo; giacchè non sarà
mai, che alcune cose conoscano e altre no, e siano
insieme conoscitori e non conoscitori. — Ma che dun-
que? diss'io. — Tutti, rispos'egli, conoscono ogni cosa
se ne conoscono una sola. — Oh a nome degli Dii,
dissi, Dionisodoro; giacchè oramai son chiarito, che
parlate sul serio, e a mala pena v'ho pure persuasi
a parlare sul serio; voi stessi, conoscete voi davvero
ogni cosa, per esempio, l'arte del falegname e del calzo-
lajo? — Certo, disse. — E a rimendare le scarpe, siete
anche boni? — Anzi a risolare anche, affè di Giove,
rispose. — E simili cose le conoscete anche? gli astri
quanti sono, e l'arena quanti granelli? — Certo, disse;
oh, e tu credi che noi non avremmo detto di sì?

XXI. E Ctesippo, prendendo la parola. — A nome di Giove, dice, Dionisodoro, datemi di questo un segno tale che io possa conoscere che dite vero. — E l'altro, che segno ti devo dare? — Sai tu, Eutidemo quanti denti abbia, e Eutidemo quanti ne hai tu? — Non ti

basta, rispose, di sentire che conosciamo tutto? — E
Ctesippo. — Punto; ma mi dite quest'altra cosa sola,
e mostratemi così che dite vero. E quando ci abbiate
detto quanti denti ha ciascheduno di voi, e numerandoli noi, e' si veda che lo sapete, ebbene, v'avremo fede
del resto. — Ora, credendo che si desse loro la baja,
non vollero, ma convennero di sapere ogni cosa, dimandati, una per una da Ctesippo. Giacchè Ctesippo,
senza nessun ritegno, non ci fu cosa che non finisse
col dimandar loro, persino le più vergognose se le conoscessero. Ed essi, coraggiosamente, si facevano incontro all'interrogazione, convenendo di pur conoscere,
come de' cinghiali che al colpo ci s'avventano contro.
Di maniera che io stesso finii coll'essere costretto dall'incredulità mia a dimandare a Eutidemo, se Dionisodoro sapesse anche ballare. E lui, — Sicuro. —
Ma non però, diss'io, capitombolare sulle spade, e fare
il turbine sulla rota [61] così avanti negli anni? o è ito
tant'oltre nell'arte? — Non c'è cosa, rispose, che non
sappia. — Ma, ripresi io, è da ora soltanto che conoscete ogni cosa, o sempre, anche? — Sempre anche,
rispose. — Anche quando eravate fanciulli e appena
295 nati, le conoscevate? — Ogni cosa, dissero tutti e due insieme. — Ora, a noi non parve cosa credibile. Ed Eutidemo. — Tu diffidi, Socrate, disse? — Se non fosse, che
egli è ben naturale che voi siate sapienti. — Ma se tu,
dice, mi vorrai rispondere, io mostrerò che tu stesso
tu convieni di queste meraviglie. — Ma non c'è cosa,
diss'io, in cui io mi lascerei riconvincere con maggior
gusto. Di fatti, se e' m'è sfuggito che io sia sapiente, e
tu mi mostrerai che io conosco e ho conosciuto sempre
ogni cosa, che maggior tesoro di questo avrei io potuto
mai scovrire in tutta la mia vita?

XXII. Ebbene, rispondi, dice [62] — Fa conto ch'io risponda e dimanda, — Tu, Socrate, sei tu conoscitore di alcuna cosa o no? — Sì io. — Ora, conosci tu mediante quello stesso con cui sei conoscitore, o mediante qualcos'altro? — Mediante quello stesso; giacchè credo che tu intenda l'anima; non intendi questo? — Non ti vergogni, Socrate? dice; interrogato tu rinterroghi [63]? — Bene sta, diss'io, ma come fare? Giacchè voglio pur fare come tu comandi. Quando non so di che cosa tu interroghi, tu comandi che nondimeno io risponda, e non t'interroghi alla mia volta? — Di fatti, tu dai pure un senso a quello che io dico. — Sì, dissi io. — Rispondi, dunque secondo, quel senso. — Oh che? dissi, se tu interroghi in un senso, ed io intenda in un altro, e quindi, risponda secondo questo, tu n'hai abbastanza, quand'anche io ti risponda affatto a sproposito? — Oh, io sì, diss'egli, ma tu n'hai troppo, credo io. — Ma, oh bene, affè di Giove, dissi io, io non vorrò rispondere prima che io mi sia informato. — Ed egli, — Tu non risponderai, secondo un qualunque senso, - giacchè tu n'hai pur sempre in mente uno, - perchè tu se' un cianciatore e barbogio più del dovere. — Ed io m'accorsi, che egli s'adirerebbe meco, se avessi distinte le parole, poichè voleva far caccia di me, irretendomi co' vocaboli. Mi ricordai in buon punto di Conno, che anch'egli s'adira meco, quando non gli cedo, e di poi, mi cura meno, come duro ch'io sia, di cervice. Poichè dunque m'ero messo in mente di frequentare anche costui, credetti di dover cedere, perchè non mi rifiutasse poi a discepolo, ritenendomi un disadatto. Dissi dunque, — Ma se a te, Eutidemo, pare, che così si deva fare, così si faccia; giacchè a ogni modo tu sai disputare meglio

che non io, che non ne fo professione. Dimanda dunque da capo. — Ebbene, dice, rispondi da capo se tu conosci mediante qualcosa quello che conosci o no? —
296 Sì io, mediante. l'anima. — Ecco, dice, costui da capo va colla risposta al di là della dimanda. Giacchè io non dimando mediante che cosa, ma se tu conosci mediante qualcosa. — Anch'ora, dissi, ho risposto più del dovere per mancanza di pratica. Ma mi perdona; ecco che ti risponderò ora semplicemente, che conosco sempre mediante qualcosa quello che conosco. — Mediante questa stessa cosa sempre, o a volte mediante questa, a volte mediante un'altra? — Sempre, quando io conosca, mediante questa stessa, diss'io. — E da capo, dice, non la finirai d'uscir di tono? — Ma che non ci avesse a ingannare codesto «*sempre.*» — Oh noi, no, contaci su; ma quando pure, te; ma rispondi; conosci tu sempre mediante questa cosa? — Sempre, risposi, poichè bisogna levare il «*quando.*» — Adunque, tu conosci sempre mediante questa stessa: e poichè conosci sempre, forse che tu alcune cose le conosci mediante questa cosa con cui conosci, ed altre con altra, o tutte con questa stessa? — Con questa stessa, dissi, tutte, le cose però ch'io conosco. — Ci siamo, disse, torna la stonatura. — Ma levo via, dissi, codesto «*però ch'io conosco.*» — Ma non levare nulla e poi nulla, riprese: non ho punto bisogno di te. Ma mi rispondi: potresti tu conoscere ogni cosa, se non conoscessi ogni cosa? — Sarebbe un bel caso, diss'io. — Ed egli, — Aggiungi pure oramai, dice, quello che vuoi; giacchè se' bell'e convenuto di conoscere ogni cosa. — E' pare, dissi: poichè non ha nessuna forza quel «*però che io conosco.*» Io conosco ogni cosa. — E ora, tu se' anche convenuto

che tu conosca sempre con quel mezzo con cui tu conosci, sia quando tu conosci, sia come tu vuoi; giacchè tu se' convenuto di conoscere sempre e insieme ogni cosa. È adunque chiaro che da fanciullo tu conoscevi e quando nascesti e quando tu fosti concepito, anzi prima che tu fossi nato, e prima che si fosse generato il cielo e la terra, tu conoscevi tutto, se tu conosci sempre. E affè di Giove, sì, disse, che tu conoscerai anche sempre ogni cosa, quando io lo voglia.

XXIII. Ma lo volessi, diss'io, o Eutidemo gloriosissimo, se però tu dici vero realmente. Ma non ho gran fede, che tu ci sia adatto se già non lo volesse insieme con te codesto tuo fratello Dionisodoro; così, chi sa. Però mi dite, diss'io: di fatti, quanto al rimanente, non ho modo di contrastare a voi, uomini tanto prodigiosi per sapienza, che io non sappia ogni cosa, poichè l'affermate voi; ma pure delle cose così, come puoi dire ch'io le sappia, Eutidemo? per esempio, questa che gli uomini buoni sono ingiusti [64]? Su via, dì, codesto lo so o non lo so? — Ebbene, lo sai, disse. — Che cosa? — Che i buoni non sono ingiusti. — Certo, risposi, da un pezzo; ma non dimando questo; bensì codesta, 297
« *che i buoni sono ingiusti,* » dove l'ho imparata io? — In nessun posto, uscì a dire Dionisodoro. — Per conseguenza, io non lo so, questo. — Tu guasti la tesi, dice allora Eutidemo a Dionisodoro; e costui parrà di non conoscere, e che sia conoscente insieme e non conoscente. — E Dionisodoro arrossì. — Ma tu, ripresi io, come tu dici, Eutidemo? Non ti par egli che dica bene tuo fratello, egli che sa ogni cosa? — Perchè? disse Dionisodoro, prendendo in fretta la parola lui; sono fratello di Eutidemo io? — Ed io risposi. — Lascia,

buon uomo, sinchè Eutidemo m'abbia insegnato di che maniera io so che gli uomini buoni sono cattivi, e non m'invidiare codesta erudizione. — Tu scappi, Socrate, disse Dionisodoro, e non vuoi rispondere. — È naturale, dissi; ho già la peggio con uno solo di voi, di maniera che sono ben lontano dal non iscappare davanti a tutti e due. Giacchè sono di molto men bravo di Ercole, il quale non fu in caso neanche egli di combattere a un tempo coll'idra che era una sofista, e per la sua sapienza, quando le si fosse recisa una testa, ne rimetteva molte in luogo di quell'una, e col rospo, un altro sofista, arrivato per mare, sbarcato, al mio parere, di fresco; di fatti, poichè questo lo tormentava così da sinistra discorrendo e mordendo, egli chiamò in ajuto Ioleo suo nipote, che l'ajutò a dovere (65). Invece il mio Ioleo, Patrocle (66) se venisse, sarebbe un cascare dalla padella nella brage.

XXIV. Ebbene, disse Dionisodoro, rispondi; poichè mi hai fatta questa spampanata, Ioleo era nipote più d'Ercole che tuo (67)? — Il meglio dunque per me, o Dionisodoro, è ch'io ti risponda; giacchè non c'è caso che tu smetta d'interrogare, e so ben io il perchè, per invidia e per impedire che Eutidemo non m'insegni quella cotale arguzia. – Rispondi su, – dice, — Ecco, dissi, rispondo che di Ercole, bensì, era nipote Ioleo, ma mio nè punto, nè poco, mi pare. Giacchè non fu suo padre Patrocle, il fratel mio, ma un nome pressochè simile, Ificle, il fratello di Ercole. — E Patrocle, disse, è tuo fratello? — Sicuro, risposi io, però uterino, non già germano. — Per conseguenza, t'è fratello e non t'è fratello. — Germano, no di certo, o il migliore degli uomini, gli dissi, giacchè suo padre era Chere-

demo, e il mio Sofronisco. — Ed era padre, disse, così Cheredemo come Sofronisco? — Sicuro; questo mio, 298
quello suo. — Adunque, diss'egli, Cheredemo era persona diversa dal padre. — Mio, sì, risposi io. — Adunque, egli era padre essendo diverso dal padre? o tu sei uno con un sasso [68]? — Ho, di certo, paura, che alle tue mani io non comparisca tutt'uno; pure, non mi pare. — Dunque, tu se' diverso da un sasso. — Diverso, certo. — Ora, è chiaro che tu, per essere diverso da un sasso, tu non se' sasso, e, per essere diverso dall'oro, tu non sei oro. — Così è. — Adunque, anche Cheredemo che è diverso dal padre, non potrebb'essere padre. — E' pare, diss'io, che non sia padre. — Giacchè di certo, disse, prendendo la parola, Eutidemo, se Cheredemo è padre, Sofronisco, invece, essendo diverso dal padre, non è padre, lui; di maniera che tu, Socrate, se' senza padre. — E Ctesippo sottentrando, — Il vostro padre, alla sua volta, non si trova, disse, nello stesso caso; è diverso dal mio padre? — Ben lontano, rispose Eutidemo. — Ma è tutt'uno, diss'egli, con lui? — Tutt'uno, di certo. — Non mi garberebbe; ma, o Eutidemo, è solamente padre mio o anche degli altri uomini? — Anche degli altri, disse: o tu credi che un'identica persona non sia padre, essendo padre? — Veramente, lo credevo, disse Ctesippo. — Ma che? aggiuns'egli, che non sia oro, essendo oro, o non sia uomo, essendo uomo? — Oh che no, Eutidemo, rispose Ctesippo, c'entra il proverbio; tu non cuci lino con lino [69]: davvero, tu dici una gran brutta cosa, se tuo padre è padre di tutti. — Ma è, disse. — Gli uomini, – riprese l'altro, Ctesippo; o anche de' cavalli e di tutti gli altri animali? — Di tutti, rispose Eutidemo — E madre del pari la tua madre?

— La mia madre del pari. — Anche de' granchi, per conseguenza, riprende Ctesippo, l'è madre la tua madre, di que' di mare? — Tanto come la tua, rispose. — Di maniera che tu se' fratello de' ghiozzi, de' cagnolini, e de' porcellini. — E tu del pari, disse. — E dunque di giunta, tuo padre t'è padre e cane. — Ed anche a te, rispose. — Oh di questo, riprese Dionisodoro, tu converrai subito in due colpi. Dimmi, di fatti; hai tu un cane? — E molto cattivo anche, disse Ctesippo. — Ha egli de' cagnolini? — E propriamente, disse, della sua indole. — Ora, non è loro padre il cane? — Almeno io l'ho visto, disse, a montare la cagna. — Oh che ora? non è tuo il cane? — Sicuro, disse. — Dunque, è padre ed è tuo; di maniera che il cane diventa tuo padre e tu se' fratello de' cagnolini [70].

E qui prendendo subito daccapo la parola Dionisodoro, affinchè Ctesippo non dicesse qualcos'altro prima, — E mi rispondi, disse, un'altra piccola cosa; tu lo batti codesto cane? — E Ctesippo ridendo, – Affè degli
299 Dei sì; poichè non posso battere te. — Adunque, tu batti, disse, il tuo proprio padre? — Però, dice, batterei con molta più giustizia il vostro; che gli è venuto in mente di generare de' figliuoli così sapienti. — Ma di certo, o Eutidemo, soggiunse Ctesippo, ha dovuto cavarne di gran beni da codesta vostra sapienza il padre vostro e de' cagnolini [71].

XXV. Ma non ha nessun bisogno di molti beni, o Ctesippo, nè egli nè tu. — E neanche tu stesso, o Eutidemo, risponde — Anzi, nessun uomo al mondo. Giacchè dimmi, o Ctesippo, se tu credi che per un uomo infermo sia un bene di bere la medicina, o se ti pare che non sia un bene, quando se ne abbisogni:

e quando uno vada in guerra, andarci piuttosto con armi che senza. — A me sì, pare, rispose; quantunque creda che tu sia per dirne una bella. — Nessuno lo saprà meglio di te, disse; ma rispondi. Poichè hai confessato che per un uomo sia un bene di bere la medicina quando bisogni, adunque, bisogna bere quanto più è possibile, di questo bene; e sarà il dovere, se uno gli stemperi e gli versi una carretta di elleboro. — E Ctesippo, Ma sicurissimamente, Eutidemo; quando però chi beva, sia come quella tale statua colà, a Delfo. — E alla guerra, poichè è un bene di portar armi, bisogna portarne quante più si può, d'aste e di scudi, poichè è un bene? — Di certissimo, disse Ctesippo; o non è il tuo parere, Eutidemo? una sola asta, tu credi, ed un solo scudo? — Per me, sì. — Ed anche Gerione, disse, e Ctesippo gli armeresti così? io t'avrei creduto più bravo, da maestro di armi che tu sei, te e codesto amico costì (72).

Ed Eutidemo tacque; ma Dionisodoro, mirando alle precedenti risposte di Ctesippo, dimandò. — E dell'oro ti par egli bene di averne? — Sì, e molto, ti so dire, rispose Ctesippo. — Oh che dunque? le buone cose, non se' di parere d'averne sempre e da per tutto? — Eccome, disse. — Ora, l'oro, se' pur convenuto che sia una buona cosa? — Convenuto, rispose. — Adunque, bisogna averne sempre e da per tutto, e soprattutto in sè medesimo; e uno sarebbe felicissimo se avesse tre talenti d'oro nel ventre, uno nel cranio, e uno statere d'oro in ciaschedun occhio? (73) — E Ctesippo, — Almeno si dice, o Eutidemo, che tra gli Sciti siano tenuti per i più felici ed i migliori uomini quelli i quali hanno molto oro ne' cranii, ne' cranii loro, già s'intende, a

quella tua maniera di poco fa che parlavi del cane padre mio [74]; e c'è questo anche di più meraviglioso ch'e' bevono anche da' loro proprii cranii indorati, e
300 di giunta, ci guardano dentro, tenendo nelle lor mani la lor propria cervice.

Appunto, disse Eutidemo, gli Sciti e gli altri uomini vedono le cose che possono vedere o quelle che non possono? — Quelle che possono, certo. — E non anche tu? — Sì io. — Tu dunque vedi i nostri abiti? — Sì. — Adunque, questi possono vedere. — Eccome, disse Ctesippo. — Ma e poi? dimanda l'altro. — Nulla: oh forse tu credi che non vedano; tanto se' dolce di sale. Ma e' mi pare, Eutidemo, che tu dorma ad occhi aperti, e s'egli è possibile di non dire nulla parlando, che tu appunto lo faccia [75].

XXVI. Perchè? Non è forse possibile, disse Dionisodoro, dire quello che tace? — Non c'è modo, disse Ctesippo. — E neanche tacere quello che parla? — Anche meno, disse. — Or bene, quando tu dici, sassi, legna, ferri, non dici cose che tacciono? — Oh no davvero. se io entro nelle botteghe de' fabbri; anzi, a dire *ferri* si dicono cose che parlano e gridano fortemente, quando uno tocchi; di maniera che in questo per la tua stessa sapienza non ti sei accorto che tu non dicevi nulla. Ora, mostratemi ora il rovescio; come sia possibile, tacere quello che parla. — E a me pareva che Ctesippo si fosse messo in puntiglio, per via del suo amato [76].

Quando tu taci, dice Eutidemo, non taci ogni cosa? — Sì certo. — Adunque, tu taci anche le cose che parlano, se le cose che parlano son comprese nell'*ogni cosa*. — Ma che? disse Ctesippo, non tacciono tutte le cose? — No davvero, rispose Eutidemo. — Ma dunque,

brav'uomo, tutte le cose parlano? — Quelle, certo, che parlano. — E l'altro, Ma io non dimando questo; ma se tutte le cose tacciano o parlino? — Nè l'uno nè l'altro, e l'uno e l'altro, disse Dionisodoro rubando le mosse; giacchè so bene che d'una risposta simile tu non saprai cavare nessun partito. — E Ctesippo, fatta secondo il suo solito, una grandissima sghignazzata, o Eutidemo, disse, il tuo fratello ha chiuse amendue le uscite al discorso; e'casca, e'rovina [77].

E Clinia ci ebbe un gran gusto e rise, di maniera che Ctesippo si fece dieci tanti più grosso. Costui, e' me l'aveva, Ctesippo, carpite codeste sottigliezze da questi stessi; giacchè una sapienza simile non si trova in altri oggigiorno.

XXVII. Ed io dissi, Perchè ridi, Clinia, di cose così serie e belle? — Tu forse, Socrate, hai tu mai vista una cosa bella? proruppe Dionisodoro. — Sì io, dissi, e di molte anche, Dionisodoro. — Che erano diverse, disse, dal bello o tutt'uno col bello? — Ed io non 301
sapeva dove dar di capo, e pensavo che mi stava a dovere, perchè avevo zittito; pure, risposi, diverse dallo stesso bello; però in ciascheduna è presente una bellezza [78]. — Ed egli, — Se dunque un bue fosse alla tua presenza, tu saresti un bue, e poichè ora io ti sono presente, tu sei Dionisodoro? — Ed io, Parla bene; codesto non lo dire. — Ma di che maniera, riprese, deve una cosa diversa averne una diversa presente in sè, perchè il diverso resti pure diverso? — In ciò, diss'io, ti confondi? Poichè io già mi sforzavo d'imitare quella loro sapienza come desideroso che io ne ero. — Come non si confondere, rispose, ed io e chi si sia in cosa che non è? — Ed io, Cosa tu dici, o Dioni-

sodoro: non è bello il bello, e brutto il brutto? — Quando a me paja, certo sì [79]. — Ebbene, ti par'egli? — E molto, disse. — Adunque, anche il medesimo è medesimo, e il diverso è diverso. Giacchè certamente, il diverso non è il medesimo; anzi io per me non avrei mai creduto che neanche un bambino si fosse potuto confondere in ciò; che non sia diverso il diverso [80]. Ma, o Dionisodoro, è certo di tua scelta, che tu ti se' trascurato su questo; giacchè del resto e' mi pare, che come a ciaschedun artefice convien fare il proprio mestiere, e così voi facciate il vostro della disputa, mirabilmente. — Oh tu sai, disse, quello che convien fare a ciascheduno artefice? per il primo, cui convenga foggiare in ferro, lo sai? — Un ferrajo. — E cui lavorare in creta? — Un vasajo. — E cui sgozzare e spellare, e tagliare a minuzzoli, bollire ed arrostire? — Un coco, diss'io. — Ora, quanto uno faccia quello che convien fare, fa bene? — Benissimo. — Ed e' conviene, come tu dici, tagliare e spellare un coco; se' convenuto di questo, sì o no? — Ne son convenuto, dissi; ma mi perdona. — È dunque chiaro, riprese, che se uno, sgozzato e tagliuzzato il coco, lo bollisca ed arrostisca, farà il dovere; e se uno foggi il fornajo ed impasti il vasajo, anche costui farà quello che convien fare [81].

XXVIII. O Nettuno, diss'io, tu se' oramai arrivato al colmo della sapienza! La si potrà mai essa posare sopra di me, di maniera che la diventi mia propria? — E la riconosceresti tu, Socrate, quando fosse diventata tua propria? — Ed io, Se tu vuoi, risposi, chiaro di sì. — Ma che, ripres'egli, credi tu di conoscere le tue cose? — Se già tu non dici altrimenti;

giacchè bisogna cominciare da te e finire in codesto Eutidemo costi. — E l'altro, Ora, credi tu tue quelle cose di cui tu disponga, e ti fai lecito di usare come tu voglia? per esempio, un bue ed un becco li cre- 302
deresti tuoi quando ti fosse lecito di venderli e di darli, e di sacrificarli a quell'Iddio che tu voglia? e non tuoi, quelli di cui non fosse così? — Ed io sapendo, che di qui sarebbe schiusa l'interrogazione, qualcosa di bello, ed insieme volendo sentirla al più presto: È propriamente così, risposi; tali cose solo sono le mie. — Ma che? riprese. Non chiami tu animale quello che ha anima? — Ed io, Sì. — Adunque, convieni che tra gli animali sono tuoi soltanto quelli su' quali tu abbi arbitrio di fare tutto ciò che io dicevo poco fa? — Ne convengo. — Ed egli si ferma un po' con grande aria da beffa, quasi meditasse un gran che, e poi, — Dimmi, Socrate, hai tu un Giove paterno? — Ed io sospettando che il discorso sarebbe venuto dove pure finì, me la volli schivare per una scappatoja sicura, ed ero già per scappare dalla rete in cui mi sentivo preso. Adunque, Non ho, dissi, o Dionisodoro. — Per conseguenza, tu sei un miserabile uomo e punto Ateniese, tu che non hai nè Dii paterni, nè sacri riti, nè nessun'altra cosa bella e buona. — Smetti, diss'io, o Dionisodoro; parla bene, e non mi volere insegnare con tanta asprezza, giacchè io ho altari e riti domestici e paterni, e quante altre cose hanno gli altri Ateniesi, di questo genere. — E dunque, e' non c'è per gli altri Ateniesi un Giove paterno? — E' non ha, risposi, codesto soprannome tra gli Ioni, non tra quegli i quali sono emigrati da codesta città, nè tra noi, ma Apollo paterno sì, per la figliolanza di Ione; Giove, da noi, non

si chiama paterno, ma domestico o della curia, e Minerva della curia [82]. — Ma basta, disse Dionisodoro; tu hai dunque un Apollo, e un Giove, e una Minerva? — Certo, dissi io. — E non sarebbero questi appunto i tuoi Dii? — E primi progenitori, risposi, e padroni. — Ma però tuoi, o non se' convenuto che sono tuoi? — Ne son convenuto; cosa fare? — Ora, questi Dii non sono anche degli animali; giacchè se' convenuto che tutto quello che ha anima, sia animale; o non hanno anima codesti Dii? — Hanno, risposi. — Adunque, sono animali. — Animali. — E degli animali, riprese, se' convenuto che sono tuoi quegli su' quali tu abbi arbitrio e di dare e di vendere e di sacrificare a quell'Iddio che tu voglia? — Ne son convenuto, risposi, giacchè non c'è ritirata, o Eutidemo. — E su via; subito riprese, dimmi; poichè convieni che così Giove come gli altri Dii siano tuoi, t'è forse lecito di ven-
303 derli o di darli, o d'adoperarli a quale altra cosa tu voglia come gli altri animali? — A questo, Critone, io, quasi fulminato dal discorso, rimasi di stucco e senza voce; e Ctesippo, venendomi come in aita. — Poffare Ercole! disse, il bel discorso. — E Dionisodoro subito, — Chi po' fare Ercole, o Ercole po' fare? — E Ctesippo. — Per Nettuno, grida, oh terribili discorsi; smetto; invitta gente costoro [83].

XXIX. Quì, però, caro il mio Critone, non ci fu degli astanti chi non colmasse di lodi il ragionamento e i due ragionatori, e delle risa, e degli applausi, e della gioja per poco non iscoppiarono. Giacchè a' discorsi precedenti, avevano, a tutti, volta per volta fatto un gran bello schiamazzo i soli appassionati di Eutidemo; ma a questo punto per poco le colonne stesse

del Liceo non ischiamazzarono per que' due, e non
saltarono di gioja. Ed io stesso mi sentii sdilinquire
al punto di confessare, che d'uomini così sapienti non
ne avevo visti mai; e affatto domato dalla loro sapienza,
mi volsi al lodarli e all' encomiarli, e dissi « O voi
beati di questa meravigliosa indole vostra, che d'una
tanta e tale scienza così presto e in così poco tempo
avete già tocco il fondo. Certo, molte altre belle parti
hanno i vostri ragionamenti; ma tra l'altre questa la
più signorile; che a voi de' più degli uomini, e intendo
dire, gravi e stimati qualche cosa, non ve n'importa nulla,
ma c' v'importa soltanto de' simili a voi. Giacchè io so
bene, che codesti discorsi gli amerebbero molto pochi
e de' simili a voi: gli altri gl'ignorano al punto che io
so bene che si vergognerebbero molto più a confutare
altrui con ragionamenti simili che non ad esserne con-
futati. E c'è quest' altra cosa molto civile e delicata
nel vostro discorrere, che quando voi affermate che
niente sia bello, nè buono, nè bianco, nè altrimenti
qualificato, anzi, persino neanche diverso da quello
da cui è diverso, voi davvero cucite proprio la bocca
alla gente, come appunto dite; se non che il non cu-
cire soltanto l'altrui, ma persino, e' parrebbe, le vostre
colle vostre stesse mani, questa è una cosa piena di garbo
e che leva ogni odiosità a' vostri discorsi. Ma la più
gran cosa, però, è che questa vostra abilità è di tal
sorta, e l'avete ritrovata con tanta arte, che in molto
poco tempo chi si sia la potrebbe imparare. L'ho ap-
punto conosciuto, ponendo mente a Ctesippo, come
su' due piedi fu subito in caso d'imitarvi. Ora, questa
qualità della vostra cosa, quanto all'insegnarla presto; 304
è bella, ma quanto al discorrerne avanti alla gente, non

è adatta; perciò, se farete a mio modo, vi guarderete di parlarne avanti a molti, affinchè non se ne facciano padroni subito senza che ve ne restino grati: anzi — e sarebbe il meglio — discorretene da voi soli l'uno coll'altro: o se davanti a qualcuno, solo davanti a chi vi dà del denaro. E questo medesimo, se avrete cervello, consiglierete a' vostri discepoli, di non discorrere mai con nessun uomo al mondo, eccetto con voi e tra sè. Di fatti, Eutidemo, *cosa rara, cosa cara*: l'acqua è a vilissimo prezzo, quantunque sia ottima, per sentenza di Pindaro [84]. Ma su, diss'io, fate di ricevere tra' vostri, me e codesto Clinia costì.

XXX. Queste cose, o Critone, ed altre poche si discorse e s'andò via. Tu, dunque, guarda di venire meco da codesti due, poichè essi dicono d'esser boni d'insegnare a chi voglia loro sborsar denaro; e che nessuna indole, nè nessuna età, anzi, ed è quello che soprattutto bisogna che tu senta — dicono che neanche l'essere occupato di farsi ricco che chi si sia non diventi facilmente capace della loro sapienza.

CRITONE.

Ebbene, Socrate, io certamente amo a sentir discorrere, e molto volentieri imparerei qualche cosa; pure, vado a risico di non essere già uno di quelli che rassomigliano ad Eutidemo, ma bensì di quelli i quali tu dicevi poco fa, che preferirebbero d'essere confutati che non di confutare altrui con simili ragionamenti. Davvero, mi pare ridicolo d'ammonire te, pure ti voglio riferire quello ch'io ho sentito. Devi sapere che uno di quelli che si partivano da voi, s'è avvicinato a me che passeggiavo, uno che si ritiene per un gran sapiente, di que' che sanno fare de' discorsi per i

tribunali, e, o Critone, dice, ascolti tu nulla di quello che dicono questi sapienti? — Non per Giove, risposi io; con tanta calca non mi son potuto avvicinare in modo da sentire. — E pure, disse, valeva il pregio di sentire. — Perchè, dimandai? — Per sentire a discorrere degli uomini, de' quali non c'è oggi chi sia più sapiente in discorsi simili. — Ed io, Ebbene, che cosa te ne parve? gli dissi. — Che cosa mai, rispose, se non di sentirne di quelle, che si può sempre, da cianciatori simili, e i quali si fanno premura di cose che non premono punto? — Giacchè così disse, pressochè colle sue proprie parole. Ed io, Ma però, ripresi, la filosofia, certo, è una cosa molto civile. — Che civile e civile, riprese; beato te; anzi di nessun valore. Ma se fossi 305
stato presente ora, io credo che ti saresti vergognato del tuo amico; tanto era assurdo, a volere lui, mettersi nelle mani di gente alla quale non importa punto di cosa si dica e s'attacca a ogni frase. E costoro — quello che io dicevo dianzi, — sono de' migliori oggi. Gli è che davvero, o Critone, tanto la cosa stessa, quanto gli uomini che s' occupano della cosa, sono molto dappochi e ridicoli. — Invece, a me, Socrate, pareva che la cosa stessa, nè costui la censuri a ragione nè se c'è altri che la censura; però, contentarsi di discorrere con gente simile avanti a molta gente, questo, e'. mi parve che lo censurasse a ragione.

SOCRATE.

XXXI. Critone, le persone di questo genere sono maravigliose. Se non che io non so ancora quello che io ne deva dire. Di che sorta era quello che ti si è accostato e ha censurata la filosofia? Di que' che sanno dibattere ne' tribunali, un oratore, o di que' buttafuori degli

oratori [85], un compositore de' discorsi co' quali gli oratori dibattono?

CRITONE.

Punto oratore, affè di Giove; anzi, credo che non sia mai salito su un tribunale; ma, per Giove, dicono che e' l'intenda bene e sia abile e componga de' discorsi abili.

SOCRATE.

Oramai, intendo: era appunto di costoro che io stavo per dire. Giacchè costoro, Critone, sono quelli che Prodico chiamava un di mezzo tra il filosofo ed il politico; e si credono più sapienti di chi si sia; ed oltre all'essere, che n'abbiano il parere presso a' più, di maniera che non ci resti se non i filosofi, i quali gl'impediscano di averne la riputazione presso tutti. Adunque, pensano che quando abbiano fatto su questi prevalere l'opinione che e' si creda che siano gente da nulla, devano essi oramai senza contestazione di sorta, riportare, nella sapienza, la palma della riputazione presso tutti; perchè, in effetto, siano davvero essi i più sapienti, ma quando gli sorprendano in conversazioni private, gli Eutidemi gli storpiino. E sapienti e' si reputano molto; di ragione; giacchè s'occupino di filosofia con misura e di politica con misura, molto ragionevolmente, per vero; di fatti, prendano alle due cose quella parte che serve, e fuori de' pericoli e delle gare, si sfruttino la sapienza in pace.

CRITONE.

E che? ti par'egli, Socrate, che dicano qualcosa. Giacchè davvero il discorso loro ha una certa speciosità.

SOCRATE.

Speciosità n'ha, di fatti, più che verità, Critone. Giac-

chè non è facile di persuadergli che tanto gli uomini, 306
quanto tutte l'altre cose, che sono di mezzo tra due, e si trovano partecipare di amendue, quando si compongano d'una buona e d'una cattiva, tornano migliori della prima, e peggiori della seconda; ma quando invece, di due buone a un fine diverso, riescono peggiori di amendue a quel fine a cui è utile ciascheduna di quelle cose delle quali sono composte; e sole quelle che composte di due cose cattive a un fine diverso, stanno di mezzo tra le due, sole quelle tornano migliori di ciascheduna di quelle cose, di amendue le quali tengono una parte. Se dunque la filosofia e la politica sono due cose buone, ciascheduna a un fine diverso, e costoro partecipando dell'una e dell'altra, stanno di mezzo tra esse, non dicono nulla; giacchè sono da meno de' filosofi e de' politici; se invece l'una è buona e l'altra cattiva, sono migliori de' primi e peggiori de' secondi; se poi cattive tutte e due, in questo caso direbbero qualche cosa di vero, ma in nessun altro. Ora, io non credo che essi converrebbero, nè che quelle siano tutte e due cattive, nè che l'una cattiva e l'altra buona; di maniera che se davvero costoro partecipano di quelle due cose, valgono meno degli uni e degli altri a ciascheduno de' due fini per i quali la politica e la filosofia sono in pregio; ed essendo in effetto i terzi, cercano di parere i primi. Si deve dunque condonar loro il desiderio, e non avergliene ira; giacchè bisogna pure esser contento di ogni uomo, che appena discorra — e sia di qualunque cosa — con sentimento, e lavori al suo cómpito con coraggio.

CRITONE.

XXXII. Ebbene, Socrate, io per i miei figlioli sono in un imbroglio come io ti dico sempre, del partito che io deva prendere. L'uno è ancora giovine e piccolo; ma Critobulo ha già gli anni, ed ha bisogno d'uno che gli giovi. Ora, io, sempre che mi ritrovo con te, mi sento di tal animo, ch'e' mi pare che sia una pazzia essersi presa per i figlioli tanta cura di tante altre cose, e delle nozze perchè nascano da madre nobilissima, e de' denari perchè rimangano, quanto più si può, ricchi; e nell'educazione poi trascurarli. Però, quando guardo, uno per uno, a quelli i quali professano di sapere educare gli uomini, mi spavento, e nessun di
307 loro mi pare punto al caso, per dire il vero con te. Di maniera ch'io non so come eccitare il giovinetto alla cultura della sapienza.

SOCRATE.

Amico Critone, oh non sai che in ogni professione i dappochi sono molti e non valgono nulla, i buoni son pochi e non c'è cosa che non valgano? Poichè, la ginnastica non ti par'egli una bella cosa, e la mercatura, e l'oratoria, e la guerra?

CRITONE.

Se mi pare, eccome..

SOCRATE.

Ebbene, non vedi tu in ciascheduna di queste professioni, come la più parte ci riesce ridicola?

CRITONE.

Affè di Giove, sì, anzi dici molto vero.

SOCRATE.

Ora, tu vorrai per questo fuggire tu stesso tutte le professioni e non permetterne nessuna al tuo figliolo?

CRITONE.

Davvero, non ci starebbe, Socrate.

SOCRATE.

Non fare, dunque, Critone, ciò che non si deve, ma lasciati in buonora quelli che professano filosofia, — siano pur boni o cattivi — e considerata compiutamente la cosa stessa in sè, quando la ti paja spregevole, e tu ne distogli ogni uomo, non solo i tuoi figlioli; ma quando la ti paja quale io credo che la sia, vacci pur dietro con coraggio, e ti ci applica — c'entra il proverbio — e tu e i tuoi figlioli (86).

EUTIDEMO.

NOTE.

NOTE.

PROEMIO.

CAPITOLO PRIMO.

(1) Auger in n. al § 1.

(2) Dell'uso della parola *sofista* tra' Greci tratterò nel proemio al *Sofista* di Platone. Che in questa orazione, almeno, Isocrate usi la parola in un senso diverso dal Platonico risulta dal § 2, paragonato col primo: giacchè nel § 2, chiama sofisti tutti quelli che trattano le questioni accennate nel primo: di più, dal § 6 in cui chiama la sofistica ἡ περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία; e dal § 9 in cui dice che tutti quegli i quali pretendono d'essere *sofisti*, e ne assumono il titolo, bisogna che trattino con maggiore eccellenza soggetti che tutti trattano. Vedi il Grote, *Hist. of Greece*. P. II. C. 67. vol. VIII, p. 493 seg.

(3) Xen. *Mem.* IV. 6. 1.

(4) Il Grote pretende che in questo luogo Isocrate accenni a dirittura a' dialoghi di Platone (*Ib.*). Questo è davvero più di quello che si può affermare con sicurezza; giacchè non era solo Platone quello che trattava in que' tempi soggetti simili. La ragione, però, che il *Cope* (*Classical Journal*, II, p. 168) allega contro il Grote per escludere Platone, non è buona; giacchè le parole — del § 6: — ἀλλὰ γὰρ οὐδενὸς αὐτοῖς ἄλλου μέλει, πλὴν τοῦ χρηματίζεσθαι παρὰ τῶν νεωτέρων; *non importa loro altro che di cavar denaro da' giovani* — pare che si riferiscano a soli gli Eristici; quantunque l'ordine e il legame logico dell'idee sia tutt'altro che chiaro.

(5) *De Venat.*, 13.

(6) *Euthyd.* 295 A. seg. 300 D. Citerò Platone secondo la edizione dello Stefano, la numerazione delle cui pagine si trova su' margini della mia traduzione. Esse pagine sono divise in cinque parti, segnate colle lettere A B C D E. Quantunque io non abbia stampate anche questo su' margini, serviranno, notate nelle citazioni, a indicare al lettore verso qual parte della pagina potrà trovare il testo citato.

(7) Vedi *De permut.*, 46. ed. Didot. Del resto, Isocrate non poteva negare ch' egli scrivesse anche per liti private, come pare di voler fare in q. l. L'Eginetico, l'orazione contro Lochite, il Trapezitico, ecc., son pure difese private.

(8) παμπληθεῖς εἰσὶν οἱ παρασκευάζοντες τοὺς λόγους τοῖς ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἀγωνιζομένοις. *Ib.*, 41.

(9) *Isocr.*, 2.

(10) *Hist.*, VIII, 68.

(11) Vedremo più giù come si deva intendere questa *parola:* che è frantesa dall'Arnold a q. l., e dal Grote, *op. cit.* p. 118, n.

(12) Ho dovuto dilungarmi sul mestiere e il concetto del *logografo*, perchè in generale è inteso meramente per *scrittore di difese giuridiche private*. Vedi Westerm., *Geschichte der Beredsamkeit*, § 63, *n.* 4. Ora, se non s'intende con più larghezza, non si trova costrutto nella parte più importante dell'Eutidemo, come avremo occasione di dire più giù. Avrei molte altre cose e prove da aggiungere; ma io in questi proemii non dirò se non quello che non posso tacere, senza nuocere all'intelligenza di Platone.

(13) Per via di questo indirizzo pratico, i *logografi* si confondevano co' *sofisti*, da' quali non si distinguevano, se non come oggi un *avvocato* da un *professore di diritto positivo*. Sulla contrarietà radicale tra' sofisti e i filosofi, vedi il Grote; op. cit. p. 541 seg.

(14) Cicerone in questo passo dell'Oratore (5) riassume benissimo tutta quella parte di filosofia che a un oratore serviva: *Nec vero sine philosophorum disciplina, genus et speciem cujusque rei cernere neque eam definiendo explicare, nec tribuere in partes possumus; nec judicare quæ vera quæ falsa sint; neque cernere consequentia, repugnantia videre, ambigua distinguere. Quid dicam de natura rerum, cujus cognitio magnam orationi suppedit copiam, de vita, de moribus, sine multa earum rerum disciplina, aut dici aut intelligi potest?*

(15) Westerm., op. cit. § 65.

(16) Isocr., *De perm.* 285; vedremo il discorso di Callicle nel Gorgia di Platone.

(17) *De perm.* 50. *Contra soph.* 11. *Bus.* 1. ed altr. Quest'uso della parola *filosofia*, così diverso da quello d'oggi, rende difficile l'intelligenza di queste relazioni e censure rispettive delle varie classi di gente colta e letterata in Grecia. *Filosofo* era tenuto nome di onore; quello di *sofista* ripugnava a sentire. Ciascuno diceva, asseverava d'esser *filosofo;* ma ciascun filosofo correva rischio di sentirsi dire: tu sei un *sofista*. Avrò occasione di dimostrare questo fatto nel proemio al *Sofista* di Platone. Questi ed Aristotele procurarono di circoscrivere e distinguere recisamente l'uso di questi due vocaboli; ma di certo, l'uso de' loro contemporanei non era del tutto conforme al loro. Persino in Senofonte, il quale, come Socratico, doveva voler ammettere la stessa sinonimia Platonica ed Aristotelica, si riconosce ch'e' vacilla ed ondeggia tra l'uso della scuola ed il comune. Isocrate, a volte, si sforza di passare per filosofo; a volte vorrebbe pure accettare il nome di *sofista*, ma raddirizzandone il significato, e distinguendosi dagli altri in maniera da dover essere un *sofista* accetto a tutti.

(18) *Contra soph.* 19.

(19) *Nubes.* 961 seg.

CAPITOLO SECONDO.

(1) *Phaedr.* 275. D. seg.

(2) *Theaet.* 148. E. seg.

(3) Questo non vuole già dire che tutti i fatti, attribuiti da Platone a una persona, dovessero esser *veri*. Questa conseguenza farebbe davvero poco onore a chi la tirasse dal mio discorso; pure, non sarà stato male di avere accennato che sarebbe falsa.

(4) Munck. *Die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften* p. 11. seg. Gli eruditi tedeschi dimenticano, a volte, questa natura essenzialmente arti-

stica d'uno scritto di Platone; perciò differiscono tanto l'uno dall'altro nel rispondere alla dimanda: quale sia lo scopo d'un suo dialogo? Cercano una risposta, che non si potrebbe ottenere, se non nel caso che questi dialoghi fossero de' trattati meramente scientifici. Di che maniera ed in che l'idea e lo sviluppo dello *scopo* in un'opera d'arte differisca da quello che è in un trattato scientifico, lo dirò più particolarmente nel Proemio del Protagora; dove accennerò per prova le diverse ed opposte opinioni degli eruditi tedeschi sullo scopo dell'Eutidemo. Intanto, chi vuole, le può vedere riassunte in SUSEMIHL, *Die genetische Entwiklung der Platonischen Philosophie* p. 138.

Gli eruditi tedeschi — i quali, nel mio parere, molte volte mancano di farsi una questione preliminare colla quale schiverebbero molto tempo e parole, se, voglio dire, ci sia dati sufficienti a risolvere una qualunque questione che si propongano — hanno voluto indovinare chi fosse il *logografo* innominato, di cui si parla più giù. L'Heindorf, lo Schleiermacher (*Plat. Werke* II. p. 408) e dietro loro il Welcker (*Prodicos von Keos. Kleine Schriften* p. 445) hanno tenuto per Isocrate, e certo, è la più probabile. Il Winckelmann (*Plat. Euthyd. Proleg.* p. XXXIV) ha optato per Trasimaco Calcedonio; il Groen van Prinsterer (*Prosopog. Platon.* p. 116) per Lisia; il Saupp (*in Zimmermann Mus. stud. Antiquit.* a. 1835, p. 50) per Teodoro Bizanzio. Il Grote (op., cit., VIII. p. 25) considerando quanto rassomiglino le parole di Tucidide (lib. VIII. 68 citate nel p. cap. p. 8) a quelle di Platone, accenna che questo logografo dovesse essere Antifonte Il Socher (*Plat. Leb.* p. 210), lo Stallbaum (*Plat. opera* VI. 2. *Disp. de Euthyd.* p. 47), lo Steinhart (*Plat. Werke üb. Hieron. Müller. Einleit.* p. 13), il Susemihl (op. cit. p. 135) affermano di non vedere nessuna necessità che il discorso di Platone si riferisca a una persona particolare, applicandosi le sue parole maravigliosamente a tutta la classe. Questo è vero; ma a me pare più conforme alla maniera di Platone che egli si riferisca qui a qualche logografo de' suoi tempi. Chi fosse, non lo so: se s'avesse a giudicare da quelli di cui ci resta degli scritti, parrebbe Isocrate; ma ce n'è tanti di cui non ci resta se non i nomi; e niente vieta che, sotto l'uno o l'altro di questi nomi, tra' quali noi non si può scegliere, si nasconda la persona a cui Platone accenna.

(5) *Euthyd.* 304. C.

(6) HEGEL. *Gesch., der Phil.* II, p. 52. Lo Steinhart (op. cit., p. 10) crede di ravvisare in queste parole di Socrate « una confessione che le antinomie rivelate da' due Eristici dell'Eutidemo e da' loro simili fossero un momento necessario, ed un preludio alla vera arte dialettica, oltre al quale di certo si dovesse andare, ma che non s'avesse però a negligere. » Questo può esser vero, anzi è, storicamente; ma dubito che questa fosse qui l'intenzione di Socrate. A questo patto, non avrebbe invitato Critone a venire insieme.

(7) *Xenoph. Mem.* 1, 2. 33.

(8) SCHLEIERM. op. cit. p. 407.

(9) *Euthyd.* 278. E. seg. 288. D. seg. 296. E.

(10) ISOCR. *Contra Soph.* 20. — Si veda l'etimologia della parola ἀρετή, in BENFEY, *Griechisches Wurzellexicon.* I. p. 315. In un senso conforme s'ha ad intendere nel passo di Tucidide su Antifonte citato nel 1.° cap. di questo proemio p. 8.

(11) *Soph. El. cap. ult.*

(12) Vedi le note al dialogo.

(13) WELCKER, op. cit. p. 443. SUSEMIHL, op. cit. 141. Non si può dire che Eutidemo solo fosse l'*eristico* e Dionisodoro il maestro di tattica (XEN., *Mem.* III, I. 1) e di scherma; e che Platone riunisca in tutti e due le abilità

di ciascheduno de' due. In Sesto Empirico (si veda più giù la n. 52 al cap. IV), i due son nominati insieme come eristici dei pari, anzi in uno de' tre luoghi in cui gli nomina, è allegato solo Dionisodoro, quantunque forse per errore di stampa. Ora a me non pare che esso non avesse, riguardo a' due eristici, altra fonte che Platone.

(14) *Euthyd.* 299. D. 300. B. ed altr.

(15) *Ib.* 287. B. 300. E. Di maniera che io non trovo nessun fondamento ad ammettere collo Steinhart (op. cit. p. 40) che Platone faccia l'Eutidemo d'ingegno più svelto di suo fratello. Se Dionisodoro (297 B.) commette uno sbaglio, Eutidemo ne commette unaltro appunto coll'avvertirgliene; e questo secondo sbaglio è parato da Dionisodoro. I due fratelli non potevano non sentire che molte volte, in quel loro mestiere d'imbrogliare altrui, poteva loro accadere di restare imbrogliati, ed avevano combinato delle astuzie per isbrogliarsi a vicenda. Due giocolieri, che mettendo in comune il guadagno e l'opera, si agevolano l'uno all'altro la riuscita de' giochi. Nè è molto più fondata un'altra asserzione dello stesso Steinhart (op. cit. p. 20) che Dionisodoro inclini più di suo fratello alla scuola di Gorgia e d'Antistene.

(16) Ho tradotto dallo Zeller (op. cit. p. 769) questa pagina che m'è parsa molto bella e vera. Tutte l'annotazioni sono sue. *Euthyd.* 275. E.

(17) Si veda tutto l'Eutidemo, e nel *Soph. El.* I, la definizione del sillogismo eristico. Anche 8. 169. b. 20.

(18) *Euthyd.* 287 B. seg. 297. B. 299. A. Vedi *Soph. El.* 15. 174. B. 28.

(19) *Euthyd.* 287. B. seg. 295. B. seg.

(20) *Euthyd.* 297. E. seg. 295. D. seg. Alcuni caratteri del Sofista accennati dallo Zeller e che non occorrono nell'Eutidemo, gli sopprimo, come quello bellissimo, indicato nella *Rep.* I 336. C. d'invitarti a non rispondere a una sua dimanda in alcuna delle maniere ch'egli sa o si figura che tu possa o deva rispondere.

(21) *Euthyd.* 287. B.; Xen. *Mem.* IV, 4. 6. *Gorg.* 490. E.

(22) *Euthyd.* 293. E. seg. 298. D. 303. A.

(23) *Euthyd.* 283 B. Vedi *Rep.* 336. C.

(24) *Soph. El.* 15. 174 C. 8. « Nell'Eutidemo, non ce n'ha esempio particolare; ma Socrate si mette più volte in guardia contro tale artificio, e i Sofisti, vedendo che non riesce, ricorrono ad altri. »

(25) *Soph. El.* 12. È quello che tentano sempre con Clinia.

(26) *Soph. El.* 14. 32, e 13. 31. L'ultimo sofisma dell'Eutidemo è di questo genere: 303, A.

(27) *Euthyd.* 275 D. seg. 276 D. seg. Paragona *Men.* 80. E. Arist. *Soph. El.* 4. 165 6. 30.

(28) *Euthyd.* 293. B. seg.

(29) *Ib.* 297. B. seg.

(30) *Soph. El.* 22. 178, 6. 24. e del pari, 4. 165. 6. 30.

(31) *Euthyd.* 299. A. seg.

(32) Arist. *Soph. El.*, 1. 165. A. 4. Plat. *Rep.* 454. A. dove caratterizza l'Eristica come l'abitudine κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν.

(33) Se ne può scegliere esempi in folla, non solo da' comici, ma tra le tante maniere proverbiali. Anche Aristotele (*Soph. El.*, 32 182. 6. 15), a proposito de' giochi di parola sofistici, ricorda que' discorsi *ridicoli*, λόγοι γελοῖοι, che sono affatto nel gusto de' nostri motti popolari; per es. πότερα τῶν βοῶν ἔμπροσθεν τέξεται; οὐδετέρα, ἀλλ' ὄπισθεν ἄμφω; che non si potrebbe tradurre che imperfettamente in italiano: — *quale delle due vacche partorirà avanti?* —

Nessuna delle due; *di dietro amendue*. Sul fondamento sofistico di parecchi motti di spirito si veda il Morgan (*Formal. Logic.*, p. 238). La risposta di Chichibio nella novella del Boccaccio è una *fallacia accidentis*; emerge dalla falsa presunzione che tutto quello che si dice delle grù vive, si possa dire delle grù arrostite. È probabilmente un motto che a noi non riesce nè apprezzare nè intendere, l'ultimo sofisma dell'Eutidemo.

(34) *Euthyd.* 287, D-E. 300. A D. 301. C. seg. *Soph. El.* 4. 165. *b.* 34; 166. *b.* 9: 22. 178. *b.* 29 seg. etc.

(35) *Euthyd.* 295 A. seg. *Soph. El.* 4, 5. 166 *a*, *e* 168 *a*, 24. 180. *a.* 8.

(36) *Euthyd.* 298 D. seg. *Soph. El.* 24. 179 *a.* 34; 20. 177. *b.* 12.

(37) Hegel., op. cit. p. 57.

(38) Vedi il cap. seg.

(39) Schleierm. op. cit. p. 402.

(40) Vedi Winckelmann. op. cit. p. xxxiv. Steinhart., op. cit. p. II, e n. 13. p. 75. Susemihl, op. cit. p. 134. — Del resto gli eruditi tedeschi hanno prese diverse vie per spiegare questa ch'è certo una deviazione dall'uso di Platone, non essendo mai soliti i suoi giovani di rubare le mosse a Socrate, come Clinia fa qui. Si veda Schleierm. op. cit. p. 552; Hermann. *Gesch. der Plat. Phil.* I. p. 628. n. 362 e Müller op. cit. II. p. 79. n. 25.

(41) *Euthyd.* 271 B.

(42) *Euthyd.* 293 B. — 297 E.

(43) *Euthyd.* 297 E. — 298 E.

(44) *Euthyd.* 299 E.

(45) Il paragone non è mio, e poichè è inedito non posso dire di chi sia. È affatto conforme al sentimento di Platone in questo luogo.

(46) *Euthyd.* 277 E. οὐδὲν-ἄλλο: 278 B. φημὶ-προσπαίζειν. Si veda del resto tutta la condotta dei tre discorsi di Socrate con Clinia (277 D. — 278 E), con Ctesippo (285 A — 286 D), e co' Sofisti (303 C — 304 B).

(47) *Euthyd.* 283 E — 284 E. — Per esempii dei casi accennati più su, si veda *Euthyd.* 277 E. 278 A. ἰδὲ — τῷ μὴ: 291 B — C, ἐπὶ δὲ — ἐζητοῦμεν.

(48) *Euthyd.* 275 C. D: 283 D. seg.

(49) *Euthyd.* 280 E. πλέον θάτερον: 287 B. Κρόνος: 300 D.

(50) *Euthyd.* 272 E. κατὰ θεόν τινα 300 D. πλείων ἢ δεκαπλάσιος

(51) *Euthyd.* 285 D. εἴ μοι ἡ δορά κτλ.

(52) *Euthyd.* 290 D. etc.

(53) Appartengono forse a quest'ultimo caso alcune di quelle che hanno data occasione all'Ast (*Plat. Leben.* p. 416) di credere spurio l'Eutidemo: ἕρμαιον εὑρέτην 273 E. ποῦ τοῦ χοροῦ 279 B. etc. Su questa opinione dell'Ast che l'Eutidemo non sia di Platone, non mi son punto fermato; giacchè, come priva di ogni fondamento, è stata rigettata da tutti. A me come al Welcker (op. cit. p. 440), codesta opinione fa, non ch'altro, ribrezzo. *Der Irrthum, die herrliche Streitschrift für unächt zu erklären, erregt nach meiner Auffassung derselben, ein gewisses Grauen.*

(54) Aristoph. *Nub.* 440 seg; 452 seg. — *Euthyd.* 285 C-D: *Nub.* 443. — *Euthyd.* 277 E: *Nub.* 255 — *Euthyd.* 277 D: *Nub.* 658. — *Euthyd.* 277 E: *Nub.* 945 — *Euthyd.* 301 A. *Nub.* 1110 — *Euthyd.* 272 A *Nub.* 328; paragona 269, 293. Un verso di Strattide presso Athen. VII. p. 299. B. — *Euthyd.* 298. C. e di Platone Comico in Σοφισταῖς *ap.* Schol. *ad* Arist. *Pac.* 792 — *Euthyd.* p. 297. C. ecc. ecc. Queste citazioni con alcune altre si possono vedere in Winckelmann. op. cit. XLIV seg.

(55) *Euthyd.* 299. A — *Nub.* 315 seg.

(56) *Euthyd.* 303 C. — *Nub.* 248 seg.

(57) Vedi n. 6 del dialogo. — Lo Stallbaum tratta a lungo la questione (op. cit. p. 51 seg.); se dal non esser toccati in questo dialogo i poeti comici, che pure erano stati anch'essi nemici di Socrate; si deva conchiudere, quanto ad Aristofane, ch'e' si fosse rimutato di parere, e quanto ad Amipsia ed Eupoli, che non bistrattassero Socrate in quelle parti per le quali egli era così altamente ammirato e lodato da Platone. Cotesta questione; a me, qui pare oziosissima; e del resto non credo, che trattata al punto di veduta dello Stallbaum, sia resolvibile; o, risoluta, dia luce o nulla. Su' pregiudizii moderni nell'uso de' giudizii de' poeti comici, si vedano le buone osservazioni del Grote., op. cit. p. 453 seg.

Non ho neanche toccato nè toccherò in questo proemio la questione del tempo nel quale Platone abbia collocata l'azione di questo dialogo, e di quello nel quale l'ha scritto. Dibatterò insieme per tutti i dialoghi in una dissertazione a parte, codesta controversia la quale non manca certo d'una sua importanza, quantunque ne abbia meno di quella che alcuni eruditi tedeschi le vogliono attribuire. Mi son risoluto a questo partito, perchè m'è parso necessario di discutere e determinare alcuni criterii generali, i quali si applichino a tutti gli scritti di Platone, e risolvano o almeno diminuiscano i dubbii che per questa parte sollevano. Mi basta qui osservare che dalla maniera in cui io intendo la dottrina morale che vi s'espone, e l'eristica alla quale si oppone, risulta già che io non credo che l'Eutidemo sia stato scritto da Platone per il primo nè tra' primi; e se lo stampo per il primo, è perchè io non intendo in questa pubblicazione seguire un ordine cronologico che io mi fossi presunto e fissato nella mente, ma bensì pubblicare questi dialoghi in quell'ordine nel quale mi pare che ne possa riuscire più probabile, più gradevole e più utile la lettura.

CAPITOLO TERZO.

(1) *N. Org. Distrib. operis* p. 168. *Ed. Montagu.* e p. 170. Vedi *Praef.* p. 186, e *Aphorism.* 14, 15, 16, 97, 119. — citato dal Grote, op. cit. p. 619.

(2) Vedi la n. 29 del dialogo

(3) Xen. *Mem.* III. 9. 15.

(4) *Charm.* 172. A. Ed ivi Heind. in n.

(5) Che quest'elemento casuale fosse incluso nel senso della frase, si ricava chiaramente dall'*Eth. Eud.* VII, 14. 1246. b.; dove si vede come e perchè i Peripatetici non ammettessero questa esclusione. Devo però dire, si vede a mala pena; giacchè il testo di quella parte dell'Etica ad Eudemo è guasto e corrotto orribilmente. Vedi il Brandis *Aristoteles;* p. 1562.

(6) Xen. *Mem.* III, 9. 15, che adopera la parola σοφία *sapienza*: ma che Socrate stesso si dovesse servire di ἐπιστήμη, *scienza*, si vede da Xen. IV, 6. 6., e da IV, 2, 33, in cui la parola *sapienza* è intesa nel senso volgare, cioè, non in quello di cognizione del concetto dell'azione, ma in quello di *coltura, erudizione*, e in questo secondo senso esclusa dall'essere *bene assoluto*. Non è qui necessario di citare tutti i luoghi di Aristotele e di Platone ad appoggio dell'affermazione del testo.

(7) Di qui si vede che Socrate non solo preferiva l'εὐπραξία — la felicità

conseguita col fare sapiente e moditato — all'εὐτυχία — la buona sorte o fortuna (Xen. *Mem.* III, 9. 14: vedi Brandis *Rhein. Mus.* 1 anno. *Über die Grundlinien der Lehre des Socrates.* p. 136); ma affatto sottordinava la seconda alla prima, facevà, cioè, dipendere la seconda dalla prima; il che è in pieno accordo colla sua teorica morale, e si ricava non solo dall'Eutidemo, ma da Senofonte stesso (IV. 2. 27). Il Brandis (l. c. *Gesch. der Phil.* 89. 4. *Dictionary of Smith: art. Socrates*) ha data troppo attenzione al primo passo e nessuna al secondo: che del resto mi pare sia stato trascurato dallo Zeller e da tutti.

Si veda in Senof. (*Mem.* IV, 2,) il dialogo di Socrate con un altro Eutidemo; che ha molte somiglianze con questo con Clinia.

(8) Nel testo davvero manca il contrapposto di *temperato, savio:* c'è solo quello di *coraggioso;* che è *vile.* Di maniera che il Burges (*the Works of Plato:* III, p. 64) vorrebbe cancellar *savio* come interpolato: ma c'è parecchi esempli in Platone di domande fatte in questa maniera. Del resto, il Burges è un emendator frettoloso.

(9) Il Grote (op. cit. p. 630) non intende bene questo passo. Io ricordo d'aver trovato più volte, che i Greci usano il comparativo, quantunque in uno de' termini comparati una certa qualità ci sia davvero, e nell'altro non già ci sia meno, ma non c'è punto. Così qui la frase; γραμματικώτερον τὸν ἐπιστάμενον τὰ δίκαια τοῦ μὴ ἐπισταμένου: equivale a quest'altra; γραμματικὸν μὲν τὸν ἐπιστάμενον, ἀγράμματον δὲ τὸν μὴ ἐπιστάμενον.

(10) Si veda *Eth. Eud.* l. cit.; dove appunto dalla non esistente uniformità in questo della scienza colla virtù, — giacchè chi sa, può per la stessa sua scienza fare deliberatamente un errore, mentre chi è virtuoso, non può, in forza della sua virtù, essere vizioso, — si conclude alla diversità radicale della scienza dalla virtù.

(11) *Mem.* III, 9. 5. *Eth. Eud.* I. 5. 1216. b.

(12) Arist. *Eth. Mag.* I. 1. Lo vedremo nella Republica.

(13) Arist. *Eth. Nic.* II, 12. *Eth. Eud.* I, 5. 1216. b.

(14) Mi pare che risulti con evidenza, non che da tanti altri luoghi di Senofonte, da questo (III. 9. 15) che cito testualmente, giacchè Senofonte, nel mio parere, v'intende riferire le proprie parole di Socrate. Καὶ ἀρίστους δὲ καὶ θεοφιλεστάτους ἔφη εἶναι, ἐν μὲν γεωργίᾳ τοὺς τὰ γεωργικὰ εὖ πράττοντας, ἐν δὲ ἰατρείᾳ τοὺς τὰ ἰατρικά, ἐν δὲ πολιτείᾳ τοὺς τὰ πολιτικά, τὸν δὲ μηδὲν εὖ πράττοντα, οὔτε χρήσιμον οὐδὲν ἔφη εἶναι, οὔτε θεοφιλῆ.

Il Tiedemann (*Dialogorum platonis. Argumenta* p. 65) mostra di non essersi accorto che il presupposto, accennato più su, nel testo, faccia il fondamento della seconda discussione, obbiettando contro la prima; *Verum omnino est, iis quæ largita nobis est benigna numinis providentia, recte utendi scientiam primum inter bona tenere locum; sed solum eam unicuique esse bonum, haud recte hinc concluditur. Ut enim bonis utatur aliquis recte, adesse ea oportet; bona singula partes sunt felicitatis, ad quam aliquid unumquodque eorum confert; mera ergo iis utendi scientia nihilo magis parit felicitatem, quam ars musica absque instrumentis efficit concentum.*

(15) Vedi Dissen. *De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita.* Zeller *Geschichte der Philosophie*: t. II, p. 63; Feuerlein *die Philosophische Sittenlehre:* I. p. 51 seg. L'Hegel, con alcuni errori, ha parecchie vedute profonde su questa parte della filosofia Socratica; *Gesch. der Philos.* II. È a consultare anche Grote (op. cit. p. 630 seg.). Il Brandis nel l. cit., il Ritter (*Hist. de la Phil.* II, 10 seg.), lo Stallbaum si attengono a un'interpretazione affatto diversa, ma nel mio parere affatto erronea della filosofia Socratica.

(16) *Rep*. VII, 531. B — 536. C.

(17) Lo Schleiermacher, nella prefazione al Cratilo, dice a ragione che sia una scienza così fatta quella che qui si cerca; ma sbaglia a credere, nel mio parere, che Socrate qui risolva che la scienza civile sia appunto di questa natura. Questo sbaglio gli è comune col Susemihl, op. cit. p. 129, e collo Steinhart. op. cit. p. 22.

(18) *Protag*. 316. C. seg. 318. B. seg. *Menon*. 91. A.

(19) Xenoph. *Mem*. IV. 1. 2: III. 2. 4: III. 8, 3, 4, 5; IV. 6, 8: 7, 8. Plat. *Symp*. 205. A. *Alcib*. II, 145. C. *Apol*. *Socr*. 30. A. Vedi il Grote I. cit. p. 605.

(20) *Mem*. IV. 2. 11.

(21) Si osservi di che maniera Socrate si lascia concedere da Critone, che lo scopo della scienza civile sia questo.

(21) Lo Steinhart (op. cit. p. 23) non mi pare che veda tutta la portata di questo luogo dell'Eutidemo. Meglio il Susemihl, op. cit. p. 130.

(22) Xen. *Mem*. III. 8, 3. Questa maniera d'interpretare la dottrina Socratica è affatto appoggiata da questo autore.

(23) Lo Stallbaum (op. cit. p. 30) non ha inteso nulla di questo. Fermandosi alla confusione parziale del bene coll'utile — confusione, nel suo parere, indegna di Socrate — credo che qui Socrate discorra secondo la mente de' sofisti, per provare la debolezza delle loro dottrine. E' non ci ha qui indizio di questo, e ammettere che Platone faccia, senza nessuno avviso, che Socrate discorra ora secondo il suo parere, ora secondo quello degli altri, è un'ipotesi gratuita affacciata dal Brandis per il primo, e colla quale le filosofie, Socratica e Platonica, diventano un garbuglio inestricabile. Ha ragione il Grote di dire che questa maniera di argomentare sarebbe persino disonesta. op. cit. p. 522. Lo Schleiermacher (op. cit. p. 492), il Susemihl e lo Steinhart (l. cit.) intendono tutta questa discussione con molta più rettitudine.

CAPITOLO QUARTO.

(1) *Trad. de Platon*. vol IV, p. 356.

(2) Top. IX, 34, 183. b.

(3) Il Whately (*Elements of Logic*. p. 134) dice che in inglese il caso è frequente; perchè essendovi parole di identico significato, ma di diverso suono ed origine, è facile di nascondere una identica sentenza sotto formole diverse. Ne cita un esempio curioso: « *to allow every man an unbounded freedom of speech must always be, on the whole, advantageous to the state; for it is highly conducive to the interest of the community, that each individual should enjoy a liberty perfectly unlimited of expressing his sentiment.* » Qui nella seconda parte della proposizione è espresso come prova, con vocaboli d'origine latina quello, che nella prima è espresso come tesi, con vocaboli d'origine Sassone. Pure è tanta la rilassatezza di mente (*looseness of reasoning*, direbbero gli Inglesi) che genera lo scrivere frettoloso che usa oggi, che io credo che persino in Italiano parecchi si berebbero con ammirazione la seguente miscea: « concedere a un uomo una sconfinata libertà di discorso deve sempre, in complesso, tornare avvantaggioso allo stato; giacchè non può non altamente conferire allo comodezze della comunanza civile, che ciascuno individuo sia senza nessuna ristrizione licenziato a esprimere i suoi sentimenti. »

Mi son servito d'una certa preziosità di eloquio, perchè è uno de' mezzi di far passare simili pappolate; del resto, la cosa, anche detta più alla buona, passerebbe del pari.

(4) Si vede da parecchi luoghi di questo trattato come Aristotele voglia far intendere, che il metodo dialettico, messo in voga da Socrate o da Platone e ch'egli crede molto inferiore al proprio, abbia ajutato la prevalenza della sofistica. Si legga un curioso passo nel quale accenna con grande acutezza e giustezza a' danni del pensare su una cosa, in compagnia, conversando con altri. *El. Soph.* 7.

(5) Δεῖ τῶν παρὰ ταὐτὸ λόγων τὴν αὐτὴν εἶναι διόρθωσιν (ib. 24. 179. b. 12).

(6) Si vedano le note al dialogo.

(7) Lo Steinhart vorrebbe (op. cit. p. 17, seg.) mostrare che il fine unico e generale di tutti questi sofismi è di arrivare a una più precisa determinazione del concetto dell'imparare e del sapere. Questo filo gli si spezza a ogni tratto; pur egli non ismette di camminare come se il capo che gliene è rimaso in mano, fosse ancora attaccato col resto. E' c'è qui un'illusione. Di certo, ogni sofisma col solo essere scoverto è sciolto dà occasione ad una distinzione e ad una cognizione vera; ma per provare che una serie di sofismi sia ordinata al fine dello schiarimento d'un concetto, bisognerebbe che e' ci si potesse scorgere un avviamento e un progresso continuo verso questa dichiarazione. Il che, per confessione dello Steinhart medesimo (p. 24), non s'avvera nel nostro caso. Di certo, quando Socrate mostra la magagna de' sofismi fondati su un abuso de' relativi, fa sentire a un tempo, come « la scienza sia un » relativo, condizionato a un oggetto determinato, e solo in questa relazione » qualcosa di reale, ecc. (p. 23). » Ma quest'è una utilità, un'istruzione che si cava e che Socrate sa cavare da que' sofismi: ma non ne può risultare un fine generale atto a spiegare il perchè di tanti altri sofismi che non hanno a che fare con quegli. Il più strano è che a dirigersi con questo filo attraverso i primi sofismi proposti sull'equivocazione della parola *apprendere*, e' ne risulterebbe, che, secondo la mente di Platone, i sofisti avrebbero avuta ragione o sostenere che non apprende se non chi sa, stante la teorica platonica della reminiscenza (Stein. op. cit. p. 18).

Il Susemihl (op. cit. p. 138) ammette questa opinione dello Steinhart, aggiungendo che Platone ha ben però in cotesto stesso Eutidemo un altro fine; ed è di provare, non davvero i mancamenti del concetto Eleatico dell'*essenza*, ma bensì quanto a torto i Sofisti do quel principio giusto bensì, ma unilaterale, parziale (*aus einem zo richtigen, wenngleich einseitigen Princip*), cavino di simili conseguenze. A me questa pare un'affermazione così poco fondata, che ho penato molto a capire cosa il Susemihl volesse dire. Sto coll'Hermann (*Gesch. der Platon. Phil.*, 1. 466), il quale nega che codesti sofismi siano considerati nella loro significazion filosofica, per la buona ragione, che non è loro opposta una confutazione dialettica. Su questo punto ha ragione lo Stallbaum (l. c. p. 27).

(8) Il quale Stallbaum ha però torto, nel mio parere, di volere riappiccare tutti questi sofismi alla filosofia di Eraclito, come fu trasformata da Protagora, e di fare di Eutidemo e Dionisodoro due discepoli di cotesto sofista (l. c. p. 10, 11-14, 31 seg.). La stessa natura verbale della più parte de' sofismi di cui si tratta, mostra quest'ipotesi falsa. Gli studii grammaticali di Protagora (Lehrseh, *Sprachphilos. der Alten.* II p. 7.; Spengel, *Artium Scriptores.* p. 43. seg.; Cope, *Classical Journal. III.* p. 47 seg.; Frei, *Quaest. Prot.* III. 3. p. 130 seg.; Arist. *Nubes.* 632 seg. 652 seg.) doveano servire piuttosto a sciogliere che a formare di questi sofismi, come di que' di Prodico afferma lo stesso Platone

(*Euthyd.* 278 a. SUSEMIHL, l. cit. p. 137). D'altra parte non mi pare che codesti sofismi verbali diano nessun fondamento a un'altra congettura dello Schleiermacher, il quale per ispiegare come Platone si possa compiacere a citargli, suppone che fossero stati diretti contro concetti espressi o frasi scritte da lui in dialoghi anteriori. Parecchi tedeschi, dottissimi, mettono, mi pare, troppa ingegnosità nella interpretazione degli antichi.

(9) Vedi ZELLER op. cit. p. 764; STEINH. op. cit. p. 1. seg.

(10) Vedi alcune buone osservazioni dell'Hegel, *Gesch. der Phil.* II, p. 23 seg.

(11) A molti commentatori tedeschi pare che sia sfuggito questo fatto pure non meno noto a loro che a me. Il che fa a me non minor maraviglia che al Grote (l. cit. p. 597).

(12) Il trattato *de Venatione* nel quale Senofonte dà questa testimonianza, è stato scritto dopo l'andata dell'autore a Scillunte, dove rimase 24 anni; il che vuol dire, dopo l'Olimp. 97. 1, cioè almeno 8 anni dopo la morte di Socrate (WELCKER. op. cit. p. 441. n.).

(13) Isocrate appunto dice che ἡ περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία è atta a cavar denaro da' giovani, τὸ χρηματίζεσθαι παρὰ τῶν νεωτέρων. Si veda il l. cit. *de Venat.* di Senofonte.

(14) Vedi alcune buone osservazioni del *Grote*, op. cit., p. 467, sulla vena negativa della dialettica Greca. Quanto all'origine Eleatica dell'Eristica, vedi WINCKELMANN (op. cit. p. XXIII), cogli autori ivi citati — TIMONE, il *sillografo* (DIOG. LAERT., IX, 25) scriveva di Zenone: ἀμφοτερογλώσσου τε μέγα σθένος οὐκ ἀλαπαδνὸν Ζήνωνος πάντων ἐπιλήπτορος.... *L'invitta immensa forza di Zenon bilingue D'ogni cosa censor....*

(15) Vedi ROSMINI, *Psicologia*: P. II. IV 5-11.

(16) Vedi un'eccellente nota dello ZELLER (*Gesch., der Phil.* vol. I, p. 434), contro il Cousin, che nel suo scritto sopra Zenone (*Fragment. philosoph.* 124, seg.) non interpreta a dovere la dottrina Eleatica. STRUMPELL (*Die Geschichte der Theoretischen Philos.* §. 46.) scrive « *Zeno — die völlige Ungereimtheit und Undenkbarkeit der Erscheinung urgirte.* » Lo ZELLER e lo STRUMPELL sono, nel mio parere, quelli che in Germania hanno scritto sulla storia della filosofia Greca i due migliori trattati che io conosca; tanto più utili a consultare insieme che seguono due vedute storiche opposte, l'una attingendo la sua alla filosofia dell'Hegel, l'altro a quella dell'Herbart.

(17) *Phileb.*, 14. C. *Sophist.* 359 D. 251. B — C. *Rep.* 539. B. etc.

(18) Dal Proemio del Parmenide parrebbe di no; da tutto il tenore de' Memorabili di Senofonte, di sì. Tratteremo questa quistione in miglior luogo.

(19) DIOG. LAERT. II, 106; CICER. *Acad.* p. II, 42. Questi luoghi però, bene interpretati, non escludono che Euclide ammettesse una pluralità ideale, come pretenderebbe il Ritter (*Rhein. Mus.*, A. II: 3. p. 305) contro lo Schleiermacher, (*Op. cit.* II, 2, p. 135 seg.), che per il primo ha applicato a' Megarici dei passi del Sofista (248 C. E. 249. C. D.) e del Teeteto (246. C.); e n'ha conchiuso che questi ammettessero le idee, ma però ciascheduna da sè, a parte, senza che nessuna avesse relazione coll'altra. La questione è molto perplessa; ed avrò comodo di trattarla altrove. Mi risolvo però per l'opinione dello Schleiermacher come toccherò più giù. Consulti chi vuole, STALLBAUM (*Proleg. ad Soph.*, p. 10, seg.: ad *Parmenidem*, p. 60 seg.), ZELLER (*Gesch. der Philos.*, II, p. 107. seg.), il quale però nell'esposizione della filosofia Megarica mi pare inferiore a sè medesimo, e spero che si ricatti nella seconda edizione; BRANDIS (*Gesch. der Philos.*, §. 92. 2), STRUMPELL (op. cit. §. 87), DEYKS (*de Megaricorum doctrina;* p. 37. seg.), HEGEL (*Gesch., der Philos.*, II, p. 123).

(20) STALLB. *Proleg. ad Parmen.*, p. 56.

(21) Si vedano questi suoi argomenti in Aristotele (*De Xenoph.* 5) e in Sesto Empirico (*adv. Math.* VII. 65); riferiti, del resto, in tutte le storie della filosofia. Dalla collezione di testi, raccolti e pubblicati dal PRELLER e dal RITTER sotto il titolo, « *Historia Philosophiæ Græco-Romanæ*, » si ritrarrebbe a torto, che Gorgia non si fosse occupato se non di questa dialettica negativa.

(22) Che questa fosse la professione di Gorgia, secondo egli stesso voleva che si dicesse, si ricava da PLAT. *Gorg.*, 449. A.

(23) ZELLER (op. cit. p. 112) dichiara e spiega perfettamente questa prevalenza della pratica nella scuola cinica.

(24) Son parole che lo ZELLER dice giustamente della dialettica di Zenone (op. cit. I. p. 424).

(25) *Mem.* IV. 6. 1.

(26) *Met.* XIII, 4. 1078. b. 27.

(27) πρῶτός τε ὡρίσατο λόγον εἰπών. Λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν, ἤ ἐστι, δηλῶν (DIOG. LAERT., VI, 3.). Diogene attribuisce ad Antistene delle formole per esprimere l'*essenza*, le quali noi non troviamo se non in Aristotele. Io non credo, che sbagli; anzi il vederle usate prima d'Aristotele, mi conferma in quello che ho detto sul loro carattere, nella lettera ad Antonio Rosmini, preposta alla mia traduzione della Metafisica d'Aristotele (Torino, stamperia Reale).

ARIST. *Metaph.* VIII, 3. 1043. b. 23, confrontato con *Metaph.* V, 29. 1024. b. 23. e PLAT. *Soph.*, 251. B. Lo Zeller riferisce ad Antistene le parole di Platone (*Thaeet.*, 201. E seg.): il che, nel mio parere, non avrebbe fatto, se avesse considerato che le ultime parole del luogo d'Aristotele nella *Metaph.*, VIII, 3 sono una induzione cavata da lui, per ridurre la dottrina d'Antistene in conformità colla sua: ὥστ' οὐσίας.... οὐκ ἔστιν. Se Antistene avesse ammesso, che dell'essenza composta si dia definizione nel modo comune, avrebbe mancato al rigore delle sue deduzioni. L'essenza composta è pensata come la semplice, sotto la forma dell'*unità*; e doveva riuscire difficile, così per quella come per questa, d'ammettere che la implicasse una moltiplicità.

(28) Quantunque io non trovi traccia di questa specie di obbiezioni nella terza delle argomentazioni di Gorgia.

(29) Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός. ARIST. *Metaph.* V, 29, l. c.

(30) εὐθὺς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον ὡς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, καὶ δή που χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον, κτλ. PLAT. *Soph.*, l. c.

(31) ARIST. *Phys.*, I. 2. 185, b. 25. Lo Zeller non ha interpretato a dovere questo luogo, identificandone il significato con quello di Platone citato nella nota antecedente (op. cit. p. 764). La difficoltà di Licofrone è che l'*è* copula unica ha nel giudizio sintetico a posteriori una pluralità di relazioni; di maniera ch'egli propone di sopprimerla. Altri, volevano schivarla surrogando un verbo aggettivo all'*è* coll'attributo: dire, secondo gli esempii citati da Aristotele, l'*uomo s'imbianca* invece di l'*uomo è bianco*, l'*uomo cammina* in vece di l'*uomo è camminante;* senza accorgersi di quello che ora si legge in tutte le grammatiche che un verbo aggettivo si risolve appunto nella copula del verbo *essere* con un'*attributo*, e che così, adunque, non ischivavano nulla. Del resto, non è improbabile, come ho accennato nel testo, che la via tenuta da Antistene per saltar questo fosso, fosse di non ammettere altri giudizii se non identici (RITTER. *Gesch., der Phil.* II, 133 contro Hermann *Sokr. Syst.*, p. 30 cit. da Zeller l. c.). Così noi avremmo un'informazione abbastanza esatta e copiosa de' varii mezzi tentati nella scuola di Gorgia per isciogliere

questo nodo; giacchè Licofrone, filosofo poco noto, pare cho appartenesse a questa scuola e fosse compagno dl Antistene. Io non so nè affermare nè negare che questi dubbii, in questa forma, fossero mossi da Zenone; come lo Zeller (l. cit.) e lo Stallbaum (*Proleg. ad Parmen.* p. 33) vogliono; a me parrebbe che trascendano il suo punto di vista; giacchè provano uno studio delle condizioni del pensiero e della sua espressione nel linguaggio, che non credo anteriore a' Sofisti e a Socrate. Le argomentazioni eristiche di Zenone si dirigono contro la natura fenomenica.

Lo Steinhart (op. cit., p. 20) e lo Stallbaum (*Prolegom.*, p. 36) espongono male la tesi d'Antistene, dicendo che la consista nel sostenere, che lo stesso predicato non possa attribuirsi a più cose o uomini; di dove il primo dice che risulterebbe cho non ci sia se non giudizii puramente formali ed identici. Vorrei saper come.

(32) Ragionando così la tesi d'Antistene, s'incontra uno degli argomenti della terza argomentazione di Gorgia; πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει; οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ αὐτὸ ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὖσιν εἶναι· δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἕν· εἰ δὲ καὶ εἴη, φησίν, ἐν πλείοσι καὶ ταὐτόν, οὐδὲν κωλύει μὴ ὅμοιον φαίνεσθαι αὐτοῖς μὴ πάντη ὁμοίοις ἐκείνοις οὖσι καὶ ἐν τῷ αὐτῷ. Arist. *De Xenoph.*, c. 8.

(33) Arist. *Metaph.*, VIII. l. c.

(34) Tzetz. *Chil.*, VIII, 605:

ψιλὰς ἐννοίας γὰρ φησὶ ταύτας ὁ Ἀντισθένης
λέγων· Βλέπω μὲν ἄνθρωπον καὶ ἵππον δὲ ὁμοίως·
ἱππότητα οὐ βλέπω δέ, οὐδ' ἀνθρωπότητά γε.

Platone gli rispondeva a ragione che non vedeva le essenze perchè non aveva occhi da questo. Diog., II. 53 a proposito di Diogene Cinico; ma secondo lo scol. delle Categorie di Aristotele (66, b, 45) la risposta sarebbe stata fatta ad Antistene.

(35) Arist. *Met.* V. l. c.

(36) ὁ δὲ ψευδὴς λόγος οὐδενός ἐστιν ἁπλῶς λόγος, *Ivi.*

(37) Si veda una maniera opposta di valutare la parte soggettiva della dottrina Protagorea in Hegel. *Gesch. der Phil.*, II. p. 26, e in Brandis. *Gesch. der Phil.*, §. 85. 3.

(38) ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς (τῆς ὕλης) προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποστερήσεων γίγνεσθαι, καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι, παρά τε ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων. *Sext.* Emp. *Hypot.* I. 217.

λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ, ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην, ὅσον ἐν ἑαυτῇ, πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται. (*Id.*, 218). Sicchè, come Plutarco s'esprime, (*Ad. Col.*, 4, 2) la cosa non è, μὴ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον. Vedi Zeller. op. cit., 758. n. Codesta materia non s'ha già a intendere che sia un sostrato del moto; è il positivo, il complesso de' reali il cui principio è il moto stesso. Vedi Frei *Quæst. Prot.* p. 79 e 93.

(39) Plat. *Thæet.* 152. Vedi sulla natura di questi esempli l'Hegel (l. c.).

(40) Arist. *Metaph.*, III, 5.

(41) Di fatti, Diogene Laerzio (IX, 51) afferma che Protagora per il primo dicesse: δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις; che è quello che altri, secondo Isocrate (*Enc. Hel.*, l. c.), negavano quasi colle stesse parole. È vero che Diogene più giù (53) afferma appunto il contrario; cioè che Protagora per il primo suscitasse il ragionamento d'Antistene che non

si possa contraddire; ma qui, come egli cita l'autorità, sulla cui fede lo dice, e che quest'autorità noi possiamo confrontarla, possiamo giudicare di per noi della credibilità della sua testimonianza. Di fatti, secondo lui, è Platone quello che nell'Eutidemo accagiona Protagora di questa opinione. Ora, se si badi bene, Platone nel luogo citato (286 C.) non afferma, se non che Protagora per il primo sostenesse che non si potesse dire il falso. È vero ch'egli mostra, che da questa sentenza si deduce facilmente l'altra che non si possa contraddire, e, certo, si può; ma questo non vuole già dire che Protagora deducesse ed ammettesse anche questa. Tanto rigor deduttivo, nel suo scetticismo non dialettico, non era nè necessario nè probabile.

Da questo stesso luogo di Platone si ritrae come abbia torto lo Stallbaum a recare a Protagora tutti i sofismi di Eutidemo. E' si vede, che Socrate avverte bensì che uno di questi sofismi, — quello che non si possa dire il falso — era già stato sostenuto da Protagora, ma che però ora Eutidemo glielo sviluppava con ragioni affatto diverse, quantunque non più solide, nel suo parere. Queste altre ragioni erano attinte all'Eristica cinica.

Il Grote, che non ostante parecchie vedute giustissime e nuove, ha però mostrato, forse per bilanciare l'ingiustizia altrui, troppo favore a' sofisti, soprattutto col non voler riconoscere la lor parentela cogli eristici, ha scritto a proposito di questa tesi di Protagora una nota (op. cit. p. 540) colla quale nega, certo a torto, che la sia stata sostenuta da lui. La poca chiarezza di essa nota — caso nel Grote straordinario, — basterebbe essa sola a provare, che l'opinione dello scrittore è falsa.

(42) Vedi not. 25, 26 e 27.

(43) Diog. Laert. II, 197. Deycks. op. cit. p. 34. Ritter *Hist. de la philos.*, II. p. 140.

(44) Intesa a questo modo la dottrina Megarica, si cansano le obbiezioni del Ritter (l. cit.), e si salvano tutte le testimonianze, certe o probabili sulla loro dottrina. Anzi, questa interpretazione è la sola che si concordi del tutto colle parole di Platone nel Sofista. Ammettendo, co' commentatori e gli storici citati più su, che Euclide sostenesse che la pluralità ideale sia contenuta nell'*uno*, resterebbe un indovinello indecifrabile tutta la Dialettica ed Eristica Megarica.

Questa interpretazione è confermata anche dal luogo del Filebo (17), in cui si dice che certuni — s'intende i Megarici, nel mio parere, — ammettessero bensì l'*uno* e i *più*, ma negassero i *medii;* e che i *medii* son quelli, che ci permettono di discorrere dialetticamente; negati, non resta che a discorrere *eristicamente*. La proposizione di Platone appare chiarissima e verissima quando per *medii* s'intenda i generi intermedii tra il sommo genere (l'uno) o le *specie ultime;* cotesti generi non c'è verso di non negarli quando non si concede che l'uno contenga in sè stesso il *più*, e che dall'uno al *più* si trapassi per mezzo d'analisi o di sintesi successiva.

Che i Megarici accettassero le specie ultime, si ricava anche dalle parole, un po' guaste di Diogene (II. 119) sopra Stilpone. Queste, come dietro l'Hegel (op. cit. II, p. 122) provano lo Stallbaum (*Proleg. ad Parm.* p. 63) e lo Zeller (op. cit. II. p. 110), vogliono dire, che i vocaboli *uomo*, *legume* dinotano le specie, e non gli oggetti singolari e sensibili. Il che mostra come nella scuola megarica persistessero a negare ogni associazione delle idee non solo tra loro, ma col mondo sensibile, servendosi di quelle non già, come Platone, a conoscere questo, ma a disconoscerlo.

(45) Plut. *adv. Colot.*, 22, 1119. C.

(46) Simplic. *ad Aristot. Phys.*, fol. 26, citato dal Deyks (op. cit. p. 83). Gli esempli di Plutarco e di Simplicio son tutti cavati da *giudizii sintetici* a posteriori.

Ammettevano egli, i Megarici, la possibilità di definire? Dal luogo di Diogene, (II, 107) parrebbe di sì. Certo, per definire non restava altro mezzo che di appurare l'idea per via d'un induzione che ne esaurisse ed eliminasse tutti gli accidenti sensibili. Ma come poi formolare la loro definizione in una proposizione, senza contraddire la stessa dottrina?

(47) LUCIAN. *Vit. auct.* 22. p. 563. t. I. *Hemsterh.* DIOG. LAERT. VII, 198; ed ivi Menagio. ARISTOT. *Elench. Soph.* 2. 179. b. 14. che classifica giustamente questo sofisma tra quelli dall'*accidente*. Vedi DEYCKS, op. cit. p. 53.

(48) Le prove pajono però attinte direttamente alla filosofia Eleatica; e non essere in nessuna connessione coi principii proprii alla Cinica. Ma bisogna osservare che Antisiene ragionava questa sua tesi appunto co' principii eleatici imparati alla scuola di Gorgia, secondo attesta PROCL. *Cratil.* §. 37. Vedi il SUSEMIHL (op. cit. p. 136) e lo ZELLER (op. cit. p. 764). Il sofisma di Diodoro Crono, Megarico, che non si dia termini ambigui (GELL. *Noctes att.* XI. 12 *in* DEYKS., op. cit. p. 79), si fonda sopra ragioni simili a quelle con cui Eutidemo pretende mostrare che non si possa contraddire. Del resto, si sa che queste due fonti, la megarica e la cinica, finirono col confondere le loro torbide acque. Vedi ZELLER e DEYCKS. (l cit.).

Il Brandis (op. cit. § 86. 4) trova in questa parte dell'Eutidemo riprodotto il sofisma di Gorgia — che tutto quello che si pensa, dovrebbe essere, se quello ché si pensa, è. — Non mi pare.

(49) È inutile che io chiarisca particolarmente tutti i punti ne' quali io dissento dallo Steinhart nella sua introduzione all'Eutidemo tradotto dal Müller. Mi basta accennare ch'io non trovo traccia in questo dialogo d'un altro punto dell'eristica megarica — l'esclusione del possibile o potenziale, e la sua identificazione col reale — (*Metaph.*, IX, 3) al quale egli riappicca il sofisma esposto per il primo sul verbo μανθάνειν, *apprendere*, e l'altro, sviluppato nel capo 20, che la scienza d'una cosa implichi la scienza di tutte. Se le due tesi, — 1.ª non impara se non chi sa — e 2.ª la scienza d'una cosa implica la scienza di tutte — avessero un fondamento speculativo, questo fondamento sarebbe — *il più è contenuto potenzialmente nell'uno,* — e contraddirebbe per conseguenza non solo la tesi megarica succitata, ma benanche l'altra, più capitale, sviluppata nel testo. Oltre di che, la contenenza potenziale del più nell'uno è sentenza di Platone, il quale con essa riduce al vero quelle due tesi, e le rimuta di sofistiche in filosofiche. Certo, la soluzione speculativa, Platone l'avrebbe cavata di lì, come appunto fa nel Menone; ma qui non l'accenna nè punto nè poco, perchè sarebbe fuor di luogo. Qui si contenta di sottrarre a que' due sofismi la base verbale sulla quale gli reggeva Eutidemo.

(50) 386. C. D. Proclo (*in Crat.* §. 41) dice a ragione che Eutidemo e Protagora convenivano ne' risultati, ma partivano da diversi principii. Lo Zeller (op. cit. I. p. 764) dubita persino di quest'ultima parte: e crede che il principio dell'uno si convertisse in quello dell'altro. Questo può stare; ma questo non vorrà dire che le formole immediate de' due principii, anzi, anche le loro conseguenze immediate non fossero diverse. Protagora sosteneva che tutte le apparenze fossero vere: Eutidemo che tutte fossero sempre vere e false insieme, e non più l'uno che l'altro. Le formole degli errori si possono scambiare a vicenda e dedurre l'una dall'altra, ma bisogna tenerle distinte come si son presentate, per non perder la bussola nella lunga storia della sofistica umana. Dice bene il Susemihl (op. cit. p. 136): « *Nach ihnen ist überdiess Alles für alles, nach Gorgias Nichts für Nichts, was freilich, der Sache nach Beides auf dasselbe hinausläuft. Sie unterscheiden sich aber auch vom Protagoras wieder dadurch, dass dieser nach seinen Voraussetzungen nur subjective War-*

heit anerkannte, sie dagegen nach den ihrigen die absolute Allgemeingültigkeit der Aussage in Anspruch nahmen. » Lo stesso autore osserva che nessuno de' sofismi dell'Eutidemo parta da' principii Protagorei, o si presenti nella forma propria a Gorgia, ma che tutti movano da principii Eleatici, e si riferiscano, non come que' di Gorgia, alla realità, ma bensì, come que' di Protagora, alla teorica della cognizione e alla verità d'ogni pensiero o percezione. Vero; ma questa non era una novità d'Eutidemo; usufruttava un indirizzo già dato alla dialettica Eleatica da Euclide e da Antistene.

(51) Vedi *Euthyd.* 294. E. 295. A. 297. A. C. D. 297. A. L'Heindof è stato il primo a ravvicinare questi luoghi dell'Eutidemo a quello del Cratilo. Se non che il suo suggerimento, rigettato dal Winckelmann (*Proleg. in Eutyd.* p. XXVII), non è stato utilizzato da nessuno.

(52) *Reth.* II, 24. 1401. a. 26. *Soph. El.*, 20. 177. b. 12. Lo ZELLER (op. cit. p. 773) attribuisce a Eutidemo tutti gli altri sofismi di simil natura, che Aristotele cita in seguito di quello di cui discorriamo, in quest'ultimo luogo. Io non credo ch'egli lo faccia con sufficiente fondamento. A me, alla mia volta, pare che il sofisma citato ne' due luoghi non sia affatto identico. Quello degli Elenchi, è nel mio parere, lo sviluppato nel testo: l'altro de' Retorici, risulta dalla composiziono di più proposizioni, che anderebbero intese ed enunnciate ciascheduna a parte. Tu conosci la tal trireme? Tu conosci il Pireo? Dunque, tu conosci che la tal trireme é nel Pireo. — Come l'altro, allegato insieme; « Tu sai le lettere: quella poesia si compone di lettere; dunque, tu sai quella poesia. » Lo Zeller è d'un parere diverso dal mio (op. cit. p. 773, n. 2.). Vedi ALESS. APHROD. (*ed. Bek.* 313. a, 46. seg.), che dà al sofisma una spiegazione molto più complicata e punto chiara.

Nel testo, io non ho tenuto conto de' luoghi ne' quali Sesto Empirico (*adv. Mathem.*. VII. 13. 372; 48. 379; 64. 383) parla di Eutidemo e di Dionisodoro, quantunque paja ch'egli n'avesse notizia altronde che da Platone e s'accordi con questo. La mia ragione è stata che da que' luoghi non si ricava nulla di particolare. Siamo soltanto accertati che cotesti due sofisti, insieme con molti altri filosofi, non trattarono che la parte logica della filosofia, tennero il vero per cosa affatto relativa, e negarono che ce ne sia nessun criterio. In Sesto Empirico Eutidemo è accompagnato con Dionisodoro, fuori che nel secondo de' luoghi citati dove è nominato solo quest'ultimo, forse per errore di copista (WINCKELM. l. c. p. XXIV). In Platone, invece, e in Aristotele Eutidemo è nominato solo.

Negli Elenchi Sofistici, come abbiamo avvertito nelle note al dialogo, sono citati molti de' sofismi messi da Platone in bocca a' due fratelli, ma senza nominarli; di dove non si può, del resto, ricavare nè che Aristotele gli credesse nè che non gli credesse loro proprii.

(53) Simili negligenze o ambiguità di costruzione sono comunissimo anche oggi: e potrebbe chi volesse cavarne de' dubbii e de' sofismi. Nelle mie Lettere critiche (p. 140) n'ho fatta osservare una del Davanzati, e i nostri autori, antichi e moderni, ne abbondano molto più de' Francesi e degl'Inglesi.

(54) 251. B. 6. luogo che è riferito da alcuni ad Antistene, da altri a' due nostri fratelli, e può davvero ferirgli tutti. Vedi *Euthyd.* 272, B. ATHEN. XI, 506. B. cit. dal Winckelmann. l. c.

(55) 303. D. 304 D.

(56) λελυμένου — λελουμένου. Platone affetta ed ama queste consonanze parziali di parole nel giro d'un periodo. I Retori greci le chiamavano παρομοιώσεις.

(57) *Rep.*, VI, 495. C. D. Platone il quale usa l'aggettivo ἐριστικός e l'avverbio

ἐριστικοῦς, non l'applica però a codesta genia come una denominazione orama ricevuta unicamente e da tutti, secondo venne in uso più tardi (DIOG. LAERT. II, 106. Vedi DEYKS. op. cit. p. 7 seg.); il che conferma la nostra veduta storica dell'Eristica. Egli li chiama con parecchi altri nomi; ἀμφισβητητικοὺς (*Politic.* 306. A. *Sophist.* 225 A. 226. A. 232. D), *quistionatori*; ἀντιλογικοὺς (*Phæd.* 101 E. 70. C. *Soph.* 232. B), *contradittori*; τοὺς περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότας (*Soph.* 216. B) *quelli che s'occupano di contese*; ἀδολέσχας (*Soph.* 225. D. *et al.*) *ciancialori*, etc.

(58) Vedi il cap. 2. di questo proemio.

(59) *El. Soph.* 16. 175. A. 5. seg. Aristotele ne' *Retor.* II. 24 tratta della prova sofistica in punto di retorica con non minore sagacia e novità di vedute.

DIALOGO.

(1) Uno de' tre Ginnasii d'Atene, il più antico ed importante. Era luogo d'esercitazioni ginnastiche, e Aristotele v'insegnò, passeggiando. Aveva il nome dal tempio vicino d'Apollo Licio.

(2) Clinia.

(3) Figliuolo di Critone, giovine di bellissimo aspetto, o appassionato di Socrate: che troveremo menzionato altrove da Platone. Si veda DIOG. LAERT., II, 13, 121. XENOPH., *Sympos.*, III, 7; IV, 10; V, 1 e seg.

(4) Sapienza, in greco, è σοφία, come tutti sanno. E sofista vuole propriamente dire, *uno che rende altrui sapiente*, da σοφίζω, ammaestrare. Vedi PAPE, *Etymolog. Wörterb.*, p. 555. COPE, *Classical Journal I.* 182. L'HERMANN invece op. cit. 204. Coll'annot. 209 dietro Fozio (528. Gor.) *da* σοφίζεσθαι. Il FREI (op. cit. p. 11) approva. A me par migliore la derivazione dall'attivo. — *Sapienza*, in simili luoghi, ha un senso latissimo.

(5) Chio, una delle Sporadi, molto più vicina ad Atene che non Turio, però dice *di costì*. Dipendeva dall'imperio d'Atene, imperio che a un Ateniese segnava quasi l'ultima cerchia delle mura di Atene.

(6) Tra gli Ateniesi, probabilmente, che ci andarono a coloni nell'Olymp. 84, 2 = 443 a. C. con dieci navi guidate da Lampone e Senocrito. Così chiamata dalla fonte Turia, teneva il luogo dell'antica Sibari, distrutta dai Crotoniati. Erodoto di Alicarnasso e Lisia siracusano furono tra' coloni. ROUTH. a q. l. che cita DIOD., XI, 90; XII, 7 e 10. STRAB., VI, p. 263. Turio non era tra gli alleati tributarii di Atene; anzi pare che i coloni ateniesi fossero pochi. Di maniera che il partito ateniese non vi si potette mantenere tanto in forza, che Lisia con trecento altri, accusati di atticizzare, non fossero cacciati di Turio nell'a. C. 412 o 411, olymp. 92, 1. Sarebbe difficile di affermare collo Schleiermacher che appunto in codest'anno fossero stati rimandati i nostri sofisti, dovendo essere pur troppo fin d'allora un caso molto frequente, in questa misera terra, che que' che *un muro* ed una fossa *serra*, non si potessero tollerare gli uni gli altri, ed alternassero spesso l'esilio. — Vedi GROTE, op. cit. p. II, XLVII, I. V. p. 19.

(7) De' quali non si sa nulla. HEIND.

(8) In tutto questo luogo ho dovuto fare alcuna mutazione nel testo, perchè il lettore italiano avesse qualche immagine della sottile ironia e del gran garbo del discorso di Socrate. Di fatti, dove io ho detto *schermidor sovrano*, frase troppo moderna, giacchè *scherma* non suggerisce l'idea delle varie lotte vere e pericolose, che parevano adatto esercizio del corpo, e il cui spettacolo cagionava un acuto diletto agli antichi,

Creando a sè delizia
E delle membra sparte
E degli estremi aneliti
E del morir con arte,

il testo, in luogo, ripeto, del mio *schermidor sovrano*, ha *panceraziasti*, che erano una qualità di combattenti, i quali combinavano il pugilato colla lotta, facevano a un tempo, cioè dire, non solo alla pugna, come i pugili, ma anche alle braccia come i lottatori. Socrate si serve della parola in questo suo significato solito, ma scherza sulla sua etimologia, quasi, per via di questa dovesse significare un combattimento in cui si supera tutti — πάντων κρατεῖν. Se però io avessi tradotto *panceraziasti*, non avrei potuto far sentire il bisticcio; e d'altra parte parecchi de' miei lettori non avrebbero inteso di che cosa s'intendesse discorrere. M'è parso dunque di rimanere più fedele, allontanandomi un po' dal testo: giacchè col non seguirlo per l'appunto sarei potuto riuscir meglio ad ottenere che al lettore italiano la mia traduzione rendesse al possibile la stessa impressione che il testo rendeva al lettor greco. È come s'uno dicesse: « Io prima d'ora credevo che *schermidor sovrano* fosse chi sapeva meglio di chi si sia, giocar di spada o di sciabola; ma ora ho inteso che l'è bon altro, ecc. » Quella certa somiglianza che la mia frase ha col *feritor sovrano*, del Tasso me l'ha fatta appunto prescegliere. Platone quando riesce a trovare una frase, che ricordi Omero come si sia, non se la lascia scappare. Il ritratto d'un autore antico non si può rendere, senza studiare e ripresentare le varie abitudini della sua mente.

(9) Dell' arte *pancraziastica*.

(10) Non se ne sa più di quello che si ricava da queste stesse parole di Platone. Che fosse un bravo sonator di flauto, da cui Socrate andava a scuola già vecchio, per imparare la musica, la quale nessuna persona colta poteva senza vergogna ignorare fra' Greci. Rimproverato che così vecchio attendesse a questo, rispondeva, se pure è vero, giacchè pare che già prima v'avesse atteso (Crit. 50): *meglio tardi che mai*. Socrate vecchio, a scuola con de' bambini da un maestro morto di fame, come non ostante il suo merito pare che fosse Conno, parve un bel soggetto a' comici: ed e' c'era una commedia di Amipsia intitolata *Conno*, rappresentata a concorso colle Nubi di Aristofane e premiata. Lo STALLBAUM (op. cit. p. 51) cerca provare che Conno non solo fosse povero, ma un sonatore da nulla. Non pare che ci riesca. Egli era, si può dire, un vecchierello gloriosissimo d'una sua vittoria riportata da giovine, o che, quantunque poverissimo, non ismetteva mai la corona che gliene era stata data. Questo almeno si può affermare, quando si consenta, com'è probabile, che Κοννᾶς il ricordato da Aristofane (*Equit. v. 534, e Vesp. v. 675*), o da CRATINO (*Scol. ad Equit. v. 531*) sia tutt'uno col Conno nostro. (Vedi *Tholuck. Essai sur l'Hist. Evangel.* p. 399.) Di più dall'essere nella commedia di Amipsia il coro composto di *pensatori* φροντισταί, si può dedurre, che Conno amasse a ragionare e a discutere con tutti que' ragionatori di professione che frequentavano Atene. Con questi pare che Amipsia appunto lo

rappresentasse; e codesti saranno appunto que' vecchi che Socrate qui per ischerzo, dice d'aver indotti lui ad andare. Di certo, de' vecchi argomentatori che imparino musica, doveva essere cosa da ridere. E sin qui basta; chi voglia più minute notizie e prender informazione di altre congetture, vegga Stallb. l. c. e Fritsch. *Quæst. Aristoph.* p. 1, p. 243 seq., i quali discutono sul soggetto del *Conno* di Amipsia. Meineke. *Quæst. Scen. spec.* 11 p. 43. E sopra Conno Plat. *Menex.* p. 336, A. Sextus Empiricus VI, p. 129; Cicero *Cat. mai.* c. 8. Valer. Max. VIII, 7; Suidas *in v.* Κοννᾶς. Winckelm. *Proleg.* p. XL seg. Hermann, *De Socratis Magistris*, 24-28, che dubita a dirittura del fatto che Socrate andasse, così vecchio, a scuola da Conno, non so su quali fondamenti.

(11) Luogo in cui la gente si spogliava e si rivestiva; giacchè si lottava nudi. Ci era degli spogliatoi ne' ginnasii e ne' bagni. Si può vedere in parecchi libri la descrizione ed il disegno dello spogliatoio de' bagni a Pompei.

(12) Qui non è il luogo di discorrere di quel qualcosa di divino od angelico, che volgarmente è chiamato il demone di Socrate, e non bene, giacchè degli scrittori contemporanei non ha mai carattere di persona (Vedi Kühner nella pref. alla sua edizione de' memorabili di Senofonte e Thompson in nota p. 375 alle *Lectures on the history of philosophy* di Butler.). Si osservi che qui come sempre in Platone, questa *voce* e *segno* interno impediva Socrate di fare qualcosa, non l'invitava già a fare qualcosa. Però, secondo Senofonte, avrebbe esercitata anche in questa seconda maniera la sua azione. Darò altrove le ragioni per le quali a me par meglio chiamar demoniaca che divina od angelica codesta voce.

(13) Lo xysto o portico coverto, in cui gli atleti si esercitavano d'inverno. Vedi Ruhnk., *Tim. gloss.* p. 89 e Rich's Companion alla v. *xystus*.

(14) Si ritroverà nel Liside e nel Fedone. Fu presente alla morte di Socrate. Peania era il nome di due paghi, la Peania superiore e l'inferiore della tribù Pandionide. Ciascheduna tribù d'Atene si divideva in parecchi paghi o popoli (δῆμοι) o plebi o pievi che si deva dire.

(15) Si osservi con quanta arte e garbo Socrate dipinge i due sofisti, che vanno a caccia de' ricchi giovani, e si consigliano sulla più sicura maniera di ghermire Clinia. Una delle definizioni del sofista data da Platone nel dialogo di questo nome, è appunto; *cacciatore salariato di ricchi giovani di riputazione*.

(16) La gioventù ateniese, che s'addiceva alla vita pubblica, aveva necessità di farsi erudire nell'arte militare, potendo ogni uomo pubblico essere eletto dal popolo a generale d'esercito, e persino sforzato ad accettare, come accadde all'oratore Cleone per la impresa da lui proposta di Sfatteria, e tenuta per matta da Nicia, Lachete e gli altri generali in ufficio. Perciò ci era de' professori d'arte militare. Ne' *Memorabili* (III, 1) Socrate manda un giovane ad imparar tattica da un Dionisodoro che probabilmente è il nostro sofista.

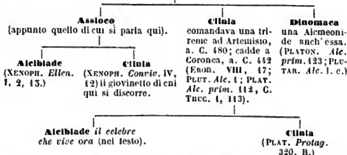
(17) Come la scienza del combattere ad armi vere della quale avremo occasione di discorrere nelle note al Lachete, era se non la sola, certo la principale tra le arti che professavano (vedi più su), preferisco interpretare τὸ πολὺ τοῦτο (273, E.) così. Il Routh, l'Heindorf e lo Stallbaum seguono un'altra interpretazione; il Winckelmann ragiona non bene un'interpretazione simile alla mia.

(18) Socrate per burla, usa in greco la propria formola colla quale s'imprecava dagli Dei perdono delle offese che gli s'erano fatte. A certuni parrà il *miserere* audace e non da mettere in bocca a un greco; ma giudicherebbe, nel mio parere, dietro un criterio non giusto.

(19) Per maggior chiarezza di questo luogo e di molti altri di Platone, in cui

si discorre della famiglia di codesto Alcibiade, darò qui una parte dell'albero degli Alcmeonidi alla cui gente Alcibiade apparteneva. (Vedi il *Diz. biograf.* di Smith alla p. *Alcmeonidi.*)

Alcibiade (*il vecchio*).
La sua parentela è sconosciuta; era ritenuto essere un Alcmeonide per parte di padre (Demost. *in Mid.* p. 561).



(20) Mnemosine o Memoria, madre delle Muse (Vedi Thaeet. 191 *D. Hesiod. Teogon.* v. 54.

(21) Del discorso che segue, i due sofismi nascono dalla duplicità di senso delle parole *sapiente* ed *ignorante*; le quali o s'applicano alle qualità naturali dell'uomo e vogliono dire *savio* e *stolido*; o alle qualità acquisite coll'istruzione, e valgono *dotto* ed *indotto*. Clinia risponde adoperando le parole nel primo senso; il sofista Eutidemo lo redarguisce adoperandole nel secondo. Clinia dunque afferma l'opposto di quello che aveva affermato prima; ed ecco, è redarguito dal sofista Dionisodoro, che invece, nel redarguirlo, adopera le parole nel primo senso.

Questi sofismi pajono puerili; ma ne gira parecchi, o se ne fa su' giornali e su' libri ogni giorno di molti, i quali non hanno maggior fondamento. *Libertà* è intesa nelle discussioni de' partiti in due sensi: *libertà d'azione per me*, e *libertà d'azione per me e per i miei avversarii*. I partiti la intendono, vittoriosi, nel primo; vinti, nel secondo. S'è visto in Francia un gran partito ritenere per questo modo un'apparente uniformità di linguaggio, quantunque paresse di chiedere la libertà d'insegnamento nel secondo senso, e non fosse contento d'ottenerla se non nel primo. Torna questa stessa ambiguità nelle questioni morali, nelle quali tra' varii discutenti certi intendono *libertà* quella di fare il bene, e altri quella di *fare il bene e il male*. Questa equivocazione è gravissima, tanto che un governo, il quale credesse suo debito di non lasciar adito se non solo alla prima, sarebbe intollerabilmente dispotico.

In parecchie quistioni letterarie torna il medesimo sofisma. Vi si dimostrerà da taluno che *tal di tale* per es. Pope o Catullo o Chiabrera o Parini non siano *poeti*. A voi la conclusione parrà sofistica, e potrà stare che non sappiate scorgere che la parola è intesa dal critico in un senso diverso che da voi, egli includendo, e voi escludendo alcune qualità, come necessarie al concetto di *poeta*.

S'adopera contra certe imposte la stessa equivocazione. Per es. contro la tassa sulle finestre, si griderà che sia un imporre sulla luce, che la muni-

licenza di Dio ha conceduto a tutti. Qui il governo ragiona de' mezzi costosi e particolari d'usare la luce, i quali gli paiono buon criterio della sostanza di chi gli adopera, e l'avversario dell'uso gratuito e generale su cui il governo non impone. D'altra parte il governo prescrivendo che la finestra turata non paghi, va contro al principio della legge, che è d'arguire dal numero delle finestre d'una casa la ricchezza dell'inquilino; e dà un'apparenza di ragione a' suoi avversarii, parendo che imponga non su' mezzi d'usare, che sono appunto costosi e rendono particolare l'uso della luce, ma sull'uso stesso (Vedi Morgan. *Formol. logic.* p. 244).

Il Kant ha dimostrata la necessità dello spazio e del tempo con un raziocinio, nella maggiore del quale necessità vale *impossibilità assoluta* e nella minore *impossibilità relativa*, come mostra Herbart *Psychologie als Wissenschaft*. II p. 144.

(22) *Grammatista (Magister ad prima elementa)* si chiamava chi insegnava leggere e scrivere, e *grammatico* chi sapeva, un *letterato* come direbbe anche oggi la plebe. Come di così umili principii e modeste pretensioni sia sbucciata la grammatica e la critica antica si può vedere in un articolo di Baum stark nella *Real-Encyclopädie* del Pauly alla voce *grammaticus*.

(23) Il Winckelmann (a. 9, l.) arguisce bene da Esichio (alla v. διπλῆ); che qui si voglia alludere a un particolare passo della danza antica. Non sa giudicare di che modo dovesse essere; a me pare dovesse rassomigliare a quello che ora si chiama in francese *pirouettes*. Giacchè la domanda a cui è paragonato, è appunto un giro sullo stesso luogo, un nuovo artificio, su una questione che non muta, un nuovo sofisma, di cui la radice, secondo Platone, è la stessa.

(24) I due sofismi o le due confutazioni contradittorie che seguono, sono: 1.° voi dite che si apprende quello che non si sa; invece quando apprendete, mettiamo una poesia, voi apprendete delle lettere, giacchè la poesia si compone di versi, i versi di parole, le parole di lettere; ora, le lettere le sapete; dunque voi apprendete quello che sapete, e non quello che non sapete. 2. Direte, per contrario, di apprendere quello che sapete? Ma l'apprendere è un conoscere; il conoscere è un prendere una cognizione che non si ha; dunque si apprende non quello che si sa, ma quello che non si sa. Queste due confutazioni sofistiche, amendue adoperano *apprendere* per *imparare;* ma la prima determina falsamente il significato dell'*imparare:* giacchè s'imparano le lettere e si imparano i versi, ma quando s'impara de' versi, non s'impara già le lettere colle quali sono scritti. Questo sofisma si può qualificare in varie maniere; giacchè può essere una *ignoratio elenchi*, quando dovendomisi provare che io imparando de' versi, imparo quello che so, mi si provi invece che imparo quello che so, perchè imparo delle lettere; può essere un sofisma *de accidente*, perchè gli è un accidente che tali o tali lettere compongano le parole di que' tali versi che imparo: può essere un sofisma *verbale*, perchè ad una frase che ha evidentemente un senso, ne è attribuito un altro che non ha. Questa difficoltà di determinare a quale classe un sofisma appartenga, è stata sentita da tutti i logici, da Aristotele in poi, ed il vero è che può appartenere all'una o all'altra, secondo la via che si sceglie per risolverlo.

Io potrei qui citare una lunga filza di esempi moderni di sofismi simili, per impedire che de' lettori superbi ridano della semplicità antica che si lasciava avviluppare da tali reti. Ma temo di dilungarmi troppo.

(25) È una maniera proverbiale nel greco; presa dall'esercizio della lotta nella quale rimaneva vincitore chi avesse per tre volte gittato a terra l'avversario.

(26) I Cabiri o Coribanti, gente o setta sacra, su cui è incerta quasi ogni cosa (*Creuzer. Symb.* II p. 3. 2. seg. *Welcker Aeschyl. Trilogie. Schelling.*

Über die Götter von Somothrake. Müller Prolegom. p. 146), tenevano loro misteri su pei trivii, diretti da gente di nessun conto, e però punto stimati dagli uomini di riputazione, appunto li contrario degli Eleusini, come osserva il Lobeck (*Aglaopham.* t. I, p. 116). Dal presente luogo di Platone si ricava quanto sappiamo de' riti della loro iniziazione.

(27) Ne sarà discorso nel Protagora.

(28) Intendiamo prima la maniera d'esprimersi di Platone che è familiare ed esatta nel tempo stesso. *Apprendere* (μανθάνειν) ha due sensi: nel primo vale acquistare cognizione d'una cosa che non si sa punto; per esempio, imparare le parole della propria lingua; nel secondo, servirsi di questa cognizione stessa, per intendere quello che è fatto o detto mediante questa stessa cognizione (*comprendere*); per esempio, uno si serve delle parole imparate per intendere o leggere le parole che sono scritte o pronunciate da altri mediante quella stessa cognizione di parole che ha lui. Apprendere, nel primo senso, è d'un ignorante; nel secondo d'uno che sa. Il primo acquista una cognizione che non ha; il secondo si serve d'una cognizione che ha. Si badi come Platone definisca l'*intendere:* non intende chi non sa nulla; l'intendere suppone un cognito anteriore mediante il quale si riconosce. Vedremo come da questo pregiudizio, giusto e profondo, raccolto dalle condizioni stesso dell'intendere abituale, si sviluppa la teorica dell'idee.

Ora, vediamo se questa distinzione basti a spiegare que' sofismi finora allegati. Certo sì. Chi è interrogato se apprendono i savii o gl'ignoranti, o se si apprenda quello che si sa o quello cho non si sa bisogna che risponda in un modo o nell'altro, secondo che apprendere è inteso per imparare o per comprendere; giacchè imparano gl'ignoranti e comprendono i sapienti, del pari che s'impara quello che si sa e si comprende quello che non si sa. Di maniera che chi vi confuta, profittando della duplicità de' sensi, si prevale della parola in un senso mentre voi l'adoperate in un altro, è un sofista.

Però, nel mio parere, Platone non ha sviluppato questi sofismi nella maniera più adatta a far cadere la sofisticazione appunto sulla duplicità di senso della parola *apprendere:* parendomi che ne' primi due cada più naturalmente sulla duplicità di senso delle parole *sapiente* ed *ignorante*, e negli ultimi sulla falsa interpretazione della frase *imparare quello che vi si recita.* Perciò o è a dire che Platone non vedesse la particolar magagna de' sofismi che allegava — a' Greci per varie ragioni non riusciva così facile come a noi; Diodoro Cronìate morì della disperazione di non poter risolvere un sofisma di Stilpone — ovvero, come è probabile, preferì di far notare un'ambiguità la quale era di molto uso a' sofisti de' suoi tempi così per que' sofismi che aveva allegati come per altri molti.

Di fatti, Aristotele cita un sofisma simile, ch'egli scioglie mediante la stessa distinzione nel senso del verbo μανθάνειν che Socrate fa qui; dicendo che questa parola è omonima, — che vuol dire è comune a più significati — e vale così *intendere imparare.* Il sofisma è questo; chi sa, *apprende;* giacchè i letterati *apprendono* quello che lor si recita. In questo sofisma l'equivocazione cade appunto su *apprendere*, meglio che in quegli allegati da Platone, co' quali è parso falsamente a parecchi che fosse affatto identico.

Apprendere può avere in italiano la stessa ambiguità che μανθάνειν in Greco: giacchè è usato in senso d'imparare o sapere una cosa che si sa, e in quello, quantunque meno frequentemente, di comprendere. Oggi forse, è fuor d'uso in amendue i sensi. È ovvia la ragione per la quale io me ne son servito.

Aristotele forma la prima specie dei genere de' sofismi verbali (*ad dictionem;* πρὸς λέξιν) appunto di codesti sofismi che si fondano sull'abuso del doppio si-

gnificato (ὁμωνυμία) d'una parola. Il Berni apre il capitolo sul *Debito* con un curioso sofisma d'*omonimia*.

Debito è fare altrui le cose oneste.

Adunque fare il debito conviene.

Qui ce n'ha un altro nell'uso della parola *convenire*. I nostri Classici per l'abitudine di adoperare parole fuori dell'uso e in senso diverso dall'uso, ci cascano; e que' puristi moderni che gl'imitano, ne abbondano. Ci ha dei periodi in cui l'ambiguità di senso si ritrova in ciascuna parola, ed inganna gli stessi autori.

Un sofisma simile si racchiude nell'abuso della parola *libertino* per *liberale*, abuso introdotto per sedicente amore di purezza di lingua, e colla speranza, che il lettore associ colla persona del *liberale* tutto quello che implica il nome di *libertino*. È introdotta una parola nel suo senso antico perchè faccia il suo effetto nel senso moderno, ecc. ecc.

(29) A me basta notare qui che io adopero quest'espressione nel senso volgare, comune al Fiorentino con parecchi dialetti italiani, di *prosperare*, *passarsela bene*, *esser sagace*, e riuscire ne' propri affari. I Greci dicevano εὖ πράττειν. Socrate passa dal *farla bene* al *far bene*, per provare che non è felice se non chi fa bene; e non fa bene se non chi sa. Così cerca estricare dalle parole familiari un concetto morale che non contenevano, almeno nell'uso attuale, e tenta di formare una coscienza puramente morale ne' suoi uditori. Della natura del linguaggio e dell'Etica socratica ho discorso nel proemio.

(30) Di *filosofare*.

(31) Questo sofisma senza nessun dubbio apparterrebbe, secondo Aristotele (*Soph. El.* ad Aristotele 3. 166. 37 seg), alla seconda classe de' sofismi *extra dictionem*, ἔξω τῆς λέξεως; che derivano, secondo la espressione d'Aristotele, dal dirsi una cosa assolutamente o rispettivamente e non propriamente. Gli scolastici gli chiamavano *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. I primi esempii che Aristotele ne cita, pajono come enunciare la formola generale ed implicita in tutti. Il non ente È; perchè È OPINABILE. L'ente NON È perchè *non è tal cosa;* per es. non è uomo.

Questo sofisma è de' più comuni nelle scienze sociali, nelle quali la precisione del pensiero è di maggiore necessità e difficoltà, e maggiore il numero di quelli che ne ragionano senza precisione nè di pensiero nè di parola. Occorre ogni volta, che nella conclusione del proprio ragionamento sono perse di vista quelle condizioni che rendevano vere le premesse, di cui chi ragiona s'è servito a conchiudere.

Il Whately (*Elem. of Logic.* III, §. 12), il Morgan (*Formal Logic.* p. 250 seg.), il Mill (*A System of Logic.* vol. 2. p. 367) ne allegano esempii belli e copiosi. Ne citerò uno solo di quest'ultimo, per rendere avvertiti i miei lettori, che se l'apparenza del sofisma quale si mostra in Platone, è semplice e facile, non vuol però dire che la stessa forma di sofisma non prevalga in ragionamenti più complicati, la cui magagna è molto più difficile a scovrire. Lo studio de' sofismi avvezza a denudare ogni ragionamento di tutto quello che ha d'accessorio, e così a conoscerne più facilmente la qualità e la forza.

La teoria mercantile, in Economia politica, si fonda su una fallacia di questa sorta. Questa teorica move dalla massima comune, che qualunque cosa porta denaro, arricchisca; e che ciascheduno è ricco in ragione della quantità di denaro che possiede. Massima di certo vera, se però si sottintende, che si è ricco, se si può col proprio denaro comprare quello che bisogna, e tanto più s'è ricco quanto più cose si possono comprare col denaro che s'ha; di maniera che se mi s'impedisce di comprare o si faccia in modo ch'io ottenga

minor quantità di cose colla stessa somma, l'aumento del mio denaro non sarebbe di per sè aumento della mia ricchezza. La massima che è vera con questa limitazione, è adoperata come se fosse vera assolutamente, e i protezionisti ne cavano la conseguenza, che adunque e' bisogna tentare ogni mezzo per favorire soli quei commerci che introducono nel paese più denaro di quello che ne estraggono. E ad aumentare questo ragguaglio del denaro che entra e che esce, in favore del proprio paese, adoperano ogni sorta di proibizioni e di premii, senza considerare se questi mezzi son tali che diminuiscano la facoltà di far uso del denaro, il che vuol dire, diminuiscano la ricchezza; che sarebbe appunto il caso, in cui quando anche contribuissero all'aumento del denaro, non contribuirebbero, certo, però a quello della ricchezza.

Il primo sofisma citato dal Bentham, quello dell'autorità degli antichi, è appunto di questo genere.

(32) Nel Greco la frase è più idiomatica, e tradotta a lettera, varrebbe — in testa a te — loro, si sottintende l'augurio: giacchè egli era di cattivo augurio dire d'uno che dovesse morire, era, direbbero i Napoletani, una *jettatura*. (Vedi Routh. *ad h. l.* Kuster *ad Aristoph. Plut.* v. 325. 659. Schol. *ad Pac.* v. 1063.)

(33) Dell'origine e delle trasformazioni di questo sofisma ho toccato nel Proemio; qui, dichiarerò di che maniera sono sviluppati in Platone.

In ogni proposizione si discorre di qualche cosa; giacchè ogni proposizione ha pure un soggetto. Ma la verità d'una proposizione non deriva da questo suo riferirsi a una cosa; — poichè anche la falsa a qualcosa si riferisce — ma dal suo corrispondere con essa; cioè dire, dal suo enunciare fedelmente le condizioni e qualità sue. In questo primo sofisma contro la possibilità del dire il falso è scambiata la natura dalla verità delle proposizioni; e dal loro riferirsi tutte a una tal cosa ciascuna, e non a una tal altra, è dedotto che tutte son vere, rispetto al soggetto a cui si riferiscono. Oltrechè, il dire una cosa *che è*, va inteso in due sensi, *discorrere di essa*, — che si può anche falsamente — ed *enunciare una cosa che è*; che non si può se non dicendo il vero (Routh a q. l. Procl. *Cratyl.* § 38). Così l'amor della patria, non consiste nell'amarla tanto da volerla tutta soggetta a sè, o occupata di sè, ma nel volerla felice e buona, anche senza nessun vantaggio e partecipazione propria. Gli uomini forti di braccio o di mente, potenti nel proprio paese o cacciati da quello, sogliono fare per rimanere o divenire potenti, un simile sofisma a sè e agli altri. Se ne può vedere uno splendido esempio nel discorso d'Alcibiade agli Spartani in Thuc. VI. 89-92.

(34) Ctesippo, appunto risponde, che chi mentisce, discorre bensì di una cosa che è, ma non dice già una cosa che è, giacchè ne discorre in una maniera differente dal suo essere; di maniera che discorrendo di una cosa che è, ne dice però una che non è. Il seguente sofisma consiste nell'identificazione di tre proposizioni di senso diverso — 1.° *dire una cosa che non è*, 2.° *dire il nulla*, 3.° *fare il nulla*. Dell'identità delle due prime frasi si serve poco, e appenna l'accenna di passaggio (*nè che sia*); su quella delle due ultime gira più specialmente il sofisma. E l'argomenta così. « Il dire è un operare; l'operare è un fare; il dire il nulla, adunque, torna a un fare il nulla. Ma il nulla non si può fare; dunque non si può dire. » Ora, il dire è bene un fare, ma non già un far quello che si dice. Dicendo una cosa che non è, si fa ben qualcosa; ma non si fa già la cosa che non è. Il fare è lo stesso dire: e qualunque cosa si dica, è sempre e dei pari un fare. È dato dunque a un verbo un reggimento che non gli spetta. Sofisma d'anfibologia. La radice però di questi Sofismi è nella difficoltà di comprendere la possibilità e la natura della proposizione falsa, e di capire le relazioni de' giudizii di percezione e riflessi.

(35) Ctesippo riprende, che per non mentire, bisogna che il vostro discorso sia non solo in relazione ma in corrispondenza colla cosa di cui si discorre. Contro la qual distinzione che è vera, il sofista si dibatte con varii sofismi d'anfibologia, procurando di far confondere la *corrispondenza colla cosa* con la *identità colla cosa*. Pretende, in consegnenza, che se la cosa è cattiva, bisogna, perchè il discorso sia vero, che sia cattivo anche esso. Un sofisma così puerile, l'ho pur sentito o letto parecchie volte adoperare contro la teorica dell'idee; l'idea del male, dovendo essere un male, non potersi ammettere in Dio. Qnesta confusione deriva dal non considerare le condizioni proprie della rappresentazione ideale delle cose, nel pensiero e nella parola.

Le segnenti parole di QUINTILIANO (*Institut. Orat* II. 15, 35) che pajono esprimere una sentenza bellissima, contengono cotesto sofisma; « *qum bene dicere non posset nisi vir bonus.* »

Tutta questa parte del dialogo è bellissima di vigor comico e verità e vivezza di narrazione. Si pensi che eran persone e dispute reali.

(36) « Come in un Cario, » dice il testo; e vale quello che io ho tradotto. Eran tennti i Carii per gente vile; giacchè da loro, da' Misii e da' Lidi venivano i servi a' mercati di Grecia (Vedi HEINDORF. a q. l. Walckenaer. *ad* HEROD. V. 66). Del resto, Erasmo e Manuzio derivano altrimenti il proverbio, che è anche latino: *In Care periculum facere* (Vedi Forcell. alla voce *Cares*. Lo Scoliaste al Lach. 187. B.).

(37) Si sa di che maniera ringiovanisse Esone, padre di un marito, e come le figlinole di Pelio, persuase dal suo esempio e de' suoi perfidi consigli non riuscissero se non a uccidere il padre (Vedi lo Schol. a q. l. PALAEPHAT. *Incred. Hist.* 44. OVID. *Met.* VII 163, 250-295).

(38) Favola notissima. L'otre, fatto della sua pelle, Erodoto (VII. 26) narra d'averlo visto in Celene, città Frigia.

Il sofisma che segue, con cui si nega che si possa contraddire, deriva dalla conversione della frase, con cui si cominciano le interrogazioni. « Si discorre di ciascuna cosa » in quest'altra « non v'ha se non un solo modo, in cui si discorra d'una cosa, e chi discorre altrimenti, non parla della stessa cosa. » Qnesta conversione è fatta, parte mediante la poca chiarezza della prima frase, secondo, col farsi riconcedere, che *discorrere d'una cosa che è*, e *dire una cosa che è*, è lo stesso, di maniera che quello che non è, non si dice. Ora, se non si discorre d'nna cosa se non com'è; non se ne discorre se non in un solo modo, giacchè, la cosa non è in nn solo modo. Ammesso questo è impossibile di non conchiudere, come si vede fatto nel testo.

In questo sofisma son ripetuti tutti i precedenti; si può analizzare e sviluppare, classificare e sciogliere in molte maniere. Si osservi come, per maggior confusione, ora è detto *tener discorso*, ora *tener il discorso*. Socrate lo confuta in quello che segue, d'nna maniera com'egli stesso osserva, non logica, ma pratica. Si veda ARIST. *Met.* IV. 5 seg. che si serve degli stessi mezzi contro sofismi simili.

(39) Di fatti chi non dicesse il vero, non direbbe neanche; di fatti se dicesse, farebbe il nulla col dire quello che non è.

(40) È una gherminella per iscappare alla stretta di Socrate. Se non si dà il redarguire, io non t'ho dunque comandato di farlo; giacchè il nulla non si può nè dire, nè fare, nè comandare.

(41) *Saturno*, in Greco; uno che ricordi solo il passato, sa cose di quando era giovine. Anche, *antico*, *vecchio*, ἀρχαῖος; vedi ARISTOPH. *Nubb.* v. 822, 929, 916 *Vesp.* v. 1480. *Plut.* v. 581.

(42) Ne' Memorabili di Senofonte (IV. 4) Ippia dimanda a Socrate, « dici

sempre il medesimo di quello che t'ho sentito dire gran tempo fa; » — Anzi ci è di peggio — risponde Socrate con gran garbo — non solo dico il medesimo, ma discorro anche delle stesse cose. Così, Socrate a Caricle nel Gorgia.

(43) Questo sofisma non merita schiarimento. Ma con quanto brio è rappresentata nel sofista la testarda gara di spuntarla sull'avversario! Le son proprio le *iracundae contentiones conversationesque in disputando pertinaces*, di cui parla Cicerone nel de *Fin.* I. 8. Oggi, di questi avversarii nelle dispute se ne trova tanti; manca un Platone che gli ammazzi tra le risa del pubblico.

(44) Ho dato un po' di color poetico alla frase, perchè l'espressione del testo usitata a' poeti (Spanhem. *ad* Callim. *in Dian.* v. 7 e Stanly *ad Aesc., Agamemn.* v. 168) deriva da quella moltiplicità di nomi divini ed umani spesse volte accennata in Omero; di dove divenne formola solenne nell'invocazione degli Dii.

(45) Omer. *Odyss.* IV, v. 354 seg.

(46) *Ib.*, v. 360 seg. Riuscì a domare e tener fermo Proteo, che prendeva ogni forma per iscappargli di mano. Del pari, Aristeo in Virgilio (*Georg.* IV, v. 403) instruito da Cirene; che gli dice;

In secreta senis ducam, quo fessus ab undis,
Se recipit, facile ut somno adgrediare jacentem.
Verum ubi correptum manibus vinclisque tenebis,
Tum variae eludent species atque ora ferarum....
Sed quanto ille magis formas se vertet in omnes,
Tanto, nate, magis contende tenacia vincla,
Donec talis erit, mutato corpore, qualem
Videris, incepto tegeret quum lumina somno.

(47) Che sia così.

(48) Si vede che Platone chiama in generale *arte di cacciare*, ogni arte che non fa il suo oggetto, ma lo cerca, essendo il suo oggetto reale o ideale già esistente. Si vedrà nel Sofista com'egli distribuisce tutto il genere dell'arte in arte di fare (ποιητικήν) e arte di acquistare (κτητικήν). Di quest'ultima è parte l'arte del cacciare (θηρευτική). Del resto, si veda il nostro Proemio.

(49) Della natura delle entità matematiche, secondo Platone, sarà discorso nella Repubblica.

(50) La dialettica è la scienza del mondo ideale; e quindi, la filosofia prima. Essa insegna la vera natura e uso degli studii matematici. *Rep.* VII. 527. a.

(51) Anche oggi, chi prende le quaglie le vende a chi le alleva per rivenderle. Mi pare un paragone bizzarro, e pieno d'*humour*, per dirla all'inglese; ma non vi so vedere collo Schleiermacher (op. cit. p. 552) un'allusione al cattivo procedere degli stati più potenti in Grecia contro i più deboli.

(52) La frase greca τίς τῶν κρειττόνων andrebbe tradotta *uno de' migliori*. Ma in italiano gli Dei non sono chiamati οἱ κρείττονες, i *migliori;* di maniera che la traduzion letterale non sarebbe intesa. Critone nel rispondere accenna, che uno de' migliori ha ben dovuto esser quello che ha saputo tenere quel discorso; e accenna, che nel suo parere non deva essere stato altro che Socrate quello che ha parlato così.

(53) *Septem contra Theb.* v. 1.

(54) Sull'ambiguità della parola *buono* si veda il cap. 2 del Proemio. Arist. *Top.* I. 106. a.

(55) La traduzione letterale sarebbe; « di maniera che come si dice, egli s'avvera il Corinto figliuol di Giove » ὁ Διός Κόρινθος, proverbio nato, se-

condo si racconta, da questo fatto. I Megaresi — un altro dice i Corciresi — dipendevano da' Corintii. Essendosi ribellati, i Corintii mandarono loro un banditore che gridasse loro — Corinto di Giove non vi lascerà stare, Corinto di Giove vi rivuole ecc. Il banditore ripetè tante volte cotesto Corinto di Giove ne' suoi bandi, che i Megaresi ristucchi cominciarono a corrergli su, esclamando, « batti batti il Corinto di Giove » di maniera che l'ammazzarono o lo cacciarono via. Di dove venne in proverbio il Corinto di Giove per una cosa ripetuta troppo (Vedi lo SCHOL. *ad Aristoph. Ranae.* 430). Del resto la storia par nata dal proverbio piuttosto che il proverbio dalla storia. (Vedi MULLER *Dorier* I. 87. 9. Lo Stallb. cita LISSEN *ad* PIND. VII. 154. 55. e WACHSMUTH. *Hellen. Allerthum.* II. 2. p. 188). Altri intendono persino il proverbio altrimenti; si paragoni Fozio 473. 18. e 623. 5 con 315. 16. cit. da WALCKEN. a q. l. collo SCHOL. a q. l. Ma dal nesso de' pensieri nel presente luogo di Platone si cava con certezza che il senso del proverbio deva pur essere quello che ho detto più su; giacchè qui Socrate senza dubbio si lagna del continuo girare sullo stesso punto e non avanzar mai della questione e ritornarsi così sempre da capo dove s'era da principio. Vedi SCHLEIERMACHER. op. cit. p. 552.

(56) « *Fratres Helenæ, lucida sidera* » che Orazio invocava propizii alla nave « *quæ tibi creditum Debes Virgilium finibus Atticis*. Il San Nicola e Sant'Ermo invocati da' marinai d'oggi, sorpresi dalla tempesta. »

(57) Questo sofisma nasce dall'adoprare in senso assoluto una parola che ha senso relativo, dall'intendere, come per sè stante e compiuto in sè medesimo, un concetto che per la sua natura si riferisce a qualcos'altro. Il concetto, *uomo* è finito in sè; il concetto *scienza* ha relazione colla cosa di cui la scienza è cognizione, e coll'individuo a cui la scienza appartiene come a soggetto. Adunque, vi si parte da un concetto relativo e vi s'adopera come assoluto. Di maniera che può classificarsi per un sofisma *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter;* giacchè il relativo è un *dictum secundum quid* o meglio *ad quid*. Di fatti se la scienza non si riferisce a qualcos'altro, ma è un concetto assoluto in sè, chi ha la scienza, non sa quella tal cosa soltanto che sa, ma sa ogni cosa. Perchè avere la scienza vorrà dire *sapere;* ed attribuendo a uno il *sapere*, non s'esclude dal suo sapere la cognizione di nessuna cosa.

De' sofismi o paralogismi che nascono dal trascurare e perder di vista la relatività del concetto di cui si discorre, son piene tutte le scienze speculative o sociali. Ne' due ultimi sistemi filosofici di Germania il *pensiero* è concepito come qualcosa di assoluto che contenga in sè il *pensante* e il *pensato*, quasi il pensiero non supponga necessariamente una *mente* che pensa, e un *oggetto* di cui è pensiero, e non si *riferisca* necessariamente a quello e a questo.

Così il concetto di libertà si riferisce a un individuo che sia libero, e a delle facoltà ed azioni sue, di cui gli si lasci libero l'uso e la disposizione. Parecchi ragionano, come se la libertà fosse qualcosa di per sè, appartenente al complesso ideale degl'individui componenti uno stato, e non già a ciascheduno di essi in particolare. Così immaginano uno stato *libero*, in cui tutti avessero ristretto il giro delle proprie azioni o l'uso delle loro facoltà. I repubblicani del 93 razza non spenta o i socialisti del 48 cadevano in questo paralogismo o facevano, se si vuole, questo sofisma; giacchè io non so risolvere, se volessero ingannare solo gli altri, o ingannassero per i primi sè medesimi.

Platone qui non risolve il sofisma, ma ne mostra l'assurdo praticamente con una gran vena comica. Però si vede dalla risposta dell'Eutidemo alla fine del § XX, com'egli stesso non crede che per questa via si arrivi a dissiparlo. Vedremo com'egli altrove determina la natura de' relativi, ed Aristotele dietro lui, al quale però la stessa dottrina platonica dell'idee non doveva parere affatto pura d'una simile sofisticazione.

(58) Leggo καλὰ δὴ παναγεῖς collo Stallbaum, secondo un emendamento proposto dall'Abresch (*ad* Hesych. II. p. 117) e dal Dindorf (*Fragm.* Aristoph. Γεωργοὶ XVI. p. 470). È una frase aristofanesca, secondo lo Scol. a. q. l.

(59) Vedi nota 57. Lo Steinhart (op. cit. p. 23) ha qui una buona osservazione. « Die Anerkennung dass in der endlichen, überall beschränkten Welt kein richtiges Urtheil ohne Relation und die aus der Relation hervorgehende Limitation gebildet werden Könne und dass mit jedem bestimmten Prädicat an dem Subject auch schon eine Beziehung auf eine bestimmte Begriffsphäre gesetzt sei, ausserhalb deren das Urtheil gar Keine Gültigkeit mehr hat, ist der Gewinn der für den denkenden Leser aus dieser bunten Zusammenhäufung der albersten Trugsätze hervorgehen muss. »

(60) È una maniera platonica di appellare e soprannomare, da burla o da senno, una persona cara. L'origine ne è Omerica « Τεῦκρε, φίλη κεφαλή. *Iliad.* VIII, 281. » L'Ast (*ad Phæd.* 141 D) darà a chi vuole, informazione copiosissima sull'uso di questa frase.

(61) « Dopo questo fu introdotto un cerchio pieno intorno intorno di spade diritte. La ballerina si mise a farci su de'capitomboli saltando dentro e fuori, di maniera che gli spettatori temevano che non gli avvenisse qualcosa, ma essa eseguiva ciò con una sicura baldanza » Xenoph. *Conv.* II. 11. Di qui si vede che gioco fosse il capitomboiare sulla spada; quanto all'altro, δινεῖσθαι ἐπὶ τροχοῦ, è men chiaro nè se ne trova illustrazione così esplicita. Di certo, *non è un far la rota col corpo* come interpreta il Routh, dietro un altro passo di Senofonte, di cui l'Heindorfio e lo Schleiermacher provano la nessuna relazione con questo luogo.

(62) Il sofisma che segue si fonda sull'ambiguità perpetua delle dimande alle quali il sofista vuole che si risponda, senza che sia fatta quella distinzione, la quale renderebbe chiara la dimanda, e legittima la risposta. Nelle dispute si trova anche oggi e si troverà sempre di quelli, i quali, volendo pure spuntare una lor soluzione, nella quale si son fissati, vi fanno delle dimande, a cui vogliono che voi rispondiate con un sì o con un no assoluto, mentre appunto a voi pare, che per la complicazione della quistione o del caso, nè un sì nè un no si possa rispondere assolutamente. — Non è la vostra patria infelice? — Sì. — Non è questo la cagione dell'infelicità sua? Non è questo il modo di tor di mezzo questa cagione? — E voi non potete rispondere nè un sì nè un no solo; ed essi vogliono o l'uno o l'altro, ed in poca ora restar padroni delle volontà e delle persone vostre.

Parecchie dimande, di fatti, non hanno quell'ambiguità così apparente che si vede in questa che Dionisodoro ed Eutidemo fanno a Socrate, ma una più nascosta che dipende dalla moltiplicità di considerazioni, da cui può derivare una legittima affermazione o negazione su quello su cui si questiona. Questo è il caso delle scienze e de' fatti morali e sociali; e perciò gli oratori, a' quali importa di ottenere il lor punto, mettono la lor arte nel mostrare quel solo lato della questione che bisogna al caso loro; e a questo appunto si servono a volte d'una serie di dimande a cui non aspettano risposta, e concepite di maniera che chi sente, non suole rispondere a sè medesimo, così sorpreso, se non come desidera chi parla.

La pretensione de' sofisti antichi che alle lor dimande si rispondesse con un sì o un no, e non s'aggiungesse nulla che rendesse la risposta più precisa di quello che fosse la dimanda stessa (Cresoll. *Theatr. Rhetor.* II. c. 6. p. 76 che cita Gell. XVIII. 13. citato dal Winckelmann in *Euthyd.* 300 D.), pare non nata, come dice il Winckelmann (ib. p. XXII), ma entrata nell'uso, e prevalsa come legittima dietro l'esempio delle risposte che si solevano dare a' grifi, o

giochi di parola a' quali bisognava rispondere o un sì o un no, quantunque il sì e il no dessero un senso ridicolo alla risposta. Laso di Ermione, scrittore appunto di grifi, dimandava se il pesce crudo era cotto, profittando dall'ambiguità che la parola ὀπτός, equivalente a *cotto* ha nel greco, giacchè vale anche *visibile*. Del resto, la sofistica per sè stessa, come quella che per la sua natura si serviva d'ogni mezzo per istordire e maravigliare e imbrogliare il senso comune della gente, non poteva mancare di scovrire tra l'altre ambiguità che presenta il linguaggio umano, anche questa che nasce dall'interrogazione confusa o ambigua, pretendendo che come se non la fosse tale, le si rispondesse semplicemente. Così la mancanza di distinzioni nel discorso corrompeva la disputa greca come la troppa abbondanza di distinzioni inaridiva e rendeva infeconda la disputa degli Scolastici. Del resto, pare che questa pretensione i sofisti la smettessero col tempo (Arist. *Soph. El.* 17. 175. a 9.); e Diogene Laerzio racconta di Menedemo che ad Alessino, il quale gli chiedeva se avesse cessato di battere suo padre, rispondesse. — Ma nè l'ho mai battuto nè ho cessato; ed Alessino riprendendo. « E' bisognava sciogliere l'anfibolia col dire un no o un sì. — Ma è ridicolo — soggiungesse — di seguire le vostre leggi, quando vi si può arrestare all'entrata.

In Aristotele (*Soph. El.* 17.) si può vedere la teorica di ciò di cui qui si vede la pratica.

(63) Altra norma, pare, della disputa sofistica, a cui così diventava facilissima la prova apparente del sofisma dalla interrogazione ambigua o dalla pluralità d'interrogazioni, che è tutt'uno, era appunto questa; di dovere, chi fosse interrogato, rispondere e non rinterrogare per nessuna cagione egli stesso: Si veda Arist. *Soph. El.* x. 171. Se avessi il tempo, e se non temessi di allungare di troppo queste note già troppe, mostrerei come ne' ragionamenti di Socrate e in quelli de' Sofisti si riscontrano tutte le norme della topica dialettica e della Sofistica, che Aristotele espone ne' suoi maravigliosi libri topici.

(64) Qui Socrate procura di tirare i sofisti a una questione seria, forse intendendo di mostrar loro, che non si sa se non il vero, o che essi sono ingiusti e però malvagi, a carpire altrui così nelle parole. Il sofista s'imbroglia, quantunque avrebbe potuto rispondere di non sapere quello ch'egli diceva perchè non era, e ciò che non è, non si possa nè sapere nè dire, prevalendosi a buona ragione questa volta d'un sofisma antecedente. Invece, contentandosi di rispondere, che Socrate cotesto non lo sapeva, gli accade non di negare, che gli era lecito, ma di non poter più venire a capo del suo proprio sofisma antecedente, che consisteva nel pretendere che chi pure una volta conosca una qualunque cosa, conosca sempre ogni cosa.

(65) Si veda Appollod. *Bibl. Grec.* II. 5, 2. La favola è esposta quanto basta, dalle stesse parole di Platone; com'è del pari chiaro che Socrate vuol dire che nel suo caso l'idra e il rospo sono Eutidemo e Dionisodoro.

(66) Non si trova menzionato altrove da Platone nè da nessuno scrittor greco, se già non si voglia ammettere la congettura tenuta dall'Heindorf per poco probabile, dell'Hemsterhusio (ad Luc. *Sonan* 12 T. I. p. 195), ch'egli sia quel Patrocle statuario, che Plinio (*Hist. nat.* xxxvii. 8) narra vissuto nell'Olimp. 95, ovvero l'altra, che pare accolta allo Stallbaum, del Winckelmann, che questo Patrocle sia quello nominato da Aristofane *Avv. v.* 794 seg. *Plut. v.* 84 seg. Allo Stallbaum pare menzionato qui non *sine joco* giacchè egli il quale non sa chi questo Patrocle fosse, sa pure ch'egli sia stato *omnis eruditionis expers et ad disserendum parum idoneus*. Queste congetture alle quali non si può dire nè di sì nè di no, provano non meno l'erudizione che l'ozio di chi le propone.

(67) « Seguono, dice lo Steinhart (op. cit. p. 24) anche qui molto bene, tre

rapporti grammaticali che si poggiano del pari su un concetto di relazione, de' quali non pare che il Sofista abbia nessuna nozione; quello del soggetto al predicato, l'altro dell'attributo alla sostanza, e l'altro dell'oggetto al soggetto. Così l'assurdo, che chi sia padre, sia padre di ogni cosa, attesta uno sconoscimento non so se volontario o cagionato da strettezza di mente, del rispetto reciproco dei concetti relativi, che si riferiscono l'uno all'altro come sostanza ed attributo; la scempiaggine che col predicato *tuo* siano posti a un tempo tutti i soggetti a' quali cotesto predicato può essere apposto; e secondo un altro aspetto, che cotesto *tuo* sia da intendersi di ogni cosa nello stesso senso, in quello di possesso assoluto, manifesta una compita ignoranza della condizionalità vicendevole del concetto di soggetto e di predicato; infine, lo scambio del soggetto e dell'oggetto e la mancanza d'ogni distinzione di quelle forme grammaticali che nel discorso indiretto sono per l'uno e per l'altro le medesime, occasiona le puerili baje da scolare del parlare di ciò che tace e tacere di quello che parla e le altre gherminelle dello stesso genere. »

(68) Di questi sofismi si può render ragione in due modi, o come s'è fatto, di quello accennato più su sulla scienza, giacchè delle parole colle quali si attribuisce una qualità relativa e particolare, sono intese come se attribuissero una qualità assoluta ed universale, ovvero come fa Aristotele, mostrando che vi si assume, che quello che s'asserisce dell'accidente, sia anche vero del soggetto di cui l'accidente si predica. Di fatti, vi si afferma, che tutto ciò che si può dire di *padre*, *fratello*, *nipote*, sia vero anche della persona che si chiama *padre*, *fratello*, *nipote* etc. Ora, di *padre* si può predicare tutto cio di cui si può essere o s'è *padre*, che è tutto ciò che nasce e sente, mentre di me, *padre*, non si può dire se non che io sia padre di Luigi.

Aristotele allega questo sofisma come il primo di quelli *extra dictionem*, e lo chiama παρὰ τὸ συμβεβηκός, *de accidente* (*Soph. El.* 2. 166. 6. 28). Egli mostra molto bene come la miglior maniera di risolverlo sia di affermare, che non si deva necessariamente poter predicare del soggetto tutto quello che si può dell'accidente, e dimostrare che cosa si possa predicare tanto dell'accidente quanto del soggetto. Giacchè ci sono *accidenti* per sè d'un soggetto, e sono quelli che gli ineriscono essenzialmente e ne formano la natura, altri che non sono tali e possono mancare a quello di cui sono soggetto. Ciò che si può predicare de' primi, si può anche del loro soggetto; quello che de' secondi, no. Non fa punto parte della mia natura l'esser padre, e sarei quello che sono, senza avere figli come coll'averli; invece non potrei mancare d'esser uomo, senz'essere affatto diverso da me medesimo. Si può adunque predicare di me tutto quello che si può (essenzialmente) dell'uomo, — *ch'io sia ragionevole, bipede ecc;* invece, non si può tutto quello che si predica di *padre*. Si noti l'*essenzialmente*, giacchè se si predicasse di me quello che si predica accidentalmente di *uomo*, si sarebbe da capo; di fatti, mi si potrebbe provare ch'io sia *Pietro* e non sia *uomo*, ch'è l'esempio che allega Aristotele del sofisma in discorso.

Platone tiene una diversa via per iscogliere i varii sofismi di questo genere, che riferisca. Fa osservare con quelle varie risposte di Socrate che il sofista mette da banda, che il senso delle parole è determinato, particolare, relativo, non universale ed assoluto come il sofista vorrebbe. Aristotele nel capo cit. osserva, che la soluzione è parziale ed incompiuta, nè abbraccia tutti i casi del genere.

Perchè non si sorrida di sofismi così puerili, ne citerò di più rilevanti e di molto comuni, che hanno la stessa ragione. Quando si conchiude dalla miseria d'un paese alla tirannide del governo che lo regge, si commette un si-

mile sofisma: giacchè quest'accidente, di certo grave, della miseria d'un paese può dipendere da molte e varie cagioni, e pur troppo, un popolo può in un dato tempo prosperare sotto la tirannide, ed essere sopraggravato di pesi, ed immiserire sotto un governo libero; quantunque forse alla lunga questo diventi impossibile, e la libertà e la tirannide finiscano col portare frutti più conformi alla propria natura.

Certi odiano, certi prediligono le *riforme*, per avere gli uni annesso alla parola il senso accidentale per essa, d'una tal qualità di riforma che non piaccia loro, per esempio, la religiosa; gli altri quello, del pari accidentale, d'una tal altra *riforma* che lor piaccia, per esempio quella delle leggi restrittive della libertà di commercio. Da questo senso latente nella lor mente, e che non è il proprio e generale della *parola*, si fanno infinire ne' loro giudizii e preferimenti.

Quando dall'essere una legge conforme a' principii che reggono una forma di Governo, si conchiude che la sia buona e deva essere approvata, si commette un sofisma di questa sorte. Giacchè la *bontà* è un accidente che può mancare a una legge conforme a' principii d'un governo; per essere un accidente essenziale e immancabile, bisognerebbe che la forma di governo fosse perfetta, e retta da tali principii che nessuno loro effetto potesse esser cattivo; caso che non s'avvera.

(69) Non so se questo sia proverbio italiano: la mia è la traduzion letterale del proverbio greco, che vuol dire che non sta bene di far un tessuto di fili che non van tessuti insieme, e, per similitudine, paragonare in un discorso delle cose che non vanno paragonate, o connettere cose che non vanno connesse. Si veda l'Heind. a questo luogo. Il sofista vorrebbe dal dover pure essere *sasso* quello ch'è *sasso*, conchiudere che io deva essere padre di tutti quando sia padre di uno; giacchè non si sia più padre, quando di uno solo non si sia padre.

(70) Questo sofisma è della stessa natura del precedente. L'Hegel, dopo averlo citato, aggiunge queste parole che io non tradurrò. « Solche Consequenz macherei findet sich I. B, in Recensionen, unzählige Male. » (*Gesch. der Philos.* II. p. 24.)

(71) Questo non è un nuovo sofisma, ma una conseguenza legittima e però falsa del sofisma antecedente.

(72) Questo è un sofisma *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, che è l'inverso del sofisma precedente. Giacchè la medicina è bene con date proporzioni in certi casi; di quella limitazione il sofista si mostra dimentico. Si veda Arist. *Soph. El.* 24, dove discorre della soluzione di questi sofismi. A Ctesippo pare che il ridicolo *fortius ac melius secat res*. Del resto è comunissimo di sentir discorrere di cose che sono buone se non con date restrizioni e in certi limiti, come la libertà dell'insegnamento, per dirne una, e delle quali nessuno parla se non sottintendendo anche a sua insaputa che le restrizioni bisognino, sentirne, dico, a discorrere come di beni assoluti, e per sè. Si pensa la cosa in un dato modo e si conclude alla cosa senza il dato modo. Così per negare l'utilità di qualunque interferenza dello stato o dell'associazioni nella regolazione de' salarii — non voglio risolvere qui se sia legittima ed utile — sentite a dire che i salarii si livellano sempre da sè co' profitti ed i prezzi ecc. Chi dice così vuol sottintendere che col *tempo* si livellano; appunto di questa condizione di *tempo* si scorda nella conclusione. Non sente che la sua frase vuol dire non che i salarii siano sempre a livello co' profitti ecc., ma che vanno sempre alla ricerca di un livello e finiscono col trovarlo; il che potrebb'esser preso per una parafrasi o definizione ironica della tempesta, come dice epi-

grammaticamente Coleridge. (Nel testo è corso errore: invece di « GERIONE, DISSE, E CTESIPPO » si legga « GERIONE, DISSE CTESIPPO, E BAIAREO.)

(73) È sempre sofisma della stessa sorte. Così dall'utilità anzi necessità della *polizia* per l'ordine pubblico concludono che sarebbe utile per l'ordine privato, e le danno così, o vorrebbero dare in tutela tutte le relazioni civili, piantando uno sbirro per ogni casa.

(74) Ctesippo si prevale per burla d'uno de' sofismi precedenti, e dice che poichè gli Sciti bevono ne' cranii e questi cranii sono loro, gli appartengono, adunque bevono ne' lor proprii cranii.

(75) È un sofisma d'*anfibologia*, il sofista prevalendosi d'una costruzione ambigua. La frase, *un uomo vede ciò che può vedere*, potrebbe grammaticalmente valer tanto che non veda se non quello che egli può vedere, quanto che non veda se non quello che ha la facoltà di vedere, non essendo il primo senso determinato che dall'assurdità del secondo. Di quest'ambiguità ce n'è molte nella nostra lingua, e ci si cade soprattutto dagli scrittori che amano lo stile, di forma, apparentemente, antica, a periodi lunghi, di lingua sulica e cortigiana. Chi se ne volesse prevalere, potrebbe fare di gran sofismi. In francese il sofisma greco non si potrebbe tradurre, e neanche in Tedesco secondo lo Schleiermacher, nè in Inglese a giudicarne dalle traduzioni. A taluni, parrà il potere essere ambigui un *privilegio* della nostra. La frase greca, adoperata per il sofisma, è però diversa dall'italiana; vale *cosa che può* e cosa che è *potuta* vedere: il sofisma nascendo dal significato attivo e passivo della parola δυνατός — si veda ARIST. *Soph. El.* IV.

(76) « *Dire quello che tace* » varrebbe al contrario della frase corrispondente nel greco σιγῶντα λέγειν piuttosto nominare *delle cose che tacciono*, che non *parlare tacendo*. Bisogna pure aver pazienza, e intendere la frase in questi due sensi; prendere cioè il « *quello che tace* » per soggetto, nel qual modo varrebbe « *chi tace, parla*, » ch'è appunto quello che a Ctesippo pare impossibile: e prendere d'altra parte lo stesso « *quello che tace* » per predicato; nel qual caso varrebbe « *nominare cose che tacciono*. » — Si dica lo stesso di *tacere quello che parla*. Per consolazione degl'Italiani devo dire che nè in Tedesco nè in Inglese nè in Francese si può rendere un sofisma simile « Nôtre langue, — dice il Barthelemy, che non conosce come noi i pregi delle lingue, — est trop claire pour se prêter a ces equivoques si faciles en Grec et en Latin. » Consulti chi vuole, ARIST. *Soph. El.* IV. e XIX. 4.

(77) Dalla legge sofistica che a ciascheduna dimanda si dovesse senza distinzione rispondere sì o no, doveva appunto derivare l'altra che s'accenna qui, che non si potesse cioè rispondere sì o no insieme; che sarebbe stato un troncare lo sviluppo del sofisma. Ctesippo s'è prevalso della prima legge per costringere Dionisodoro a mancare alla seconda. Sulla voce ἐξαμφοτερίζειν si veda RUHNK. *ad* TIM. p. 101, HEINDORF, ROUTH, STALLBAUM, WINCKELMANN a q. l. Agli esempii citati da loro si può aggiungere Eustath. *ad Arist. Eth. Nic.* I. 12 §. 11, che chiama ἐπαμφοτερίζοντα ἀγαθὰ ὡς κατορθοῦν δύνασθαι καὶ ἁμαρτάνειν: di maniera che sarebbero ἐξαμφοτερίζοντα i beni che non potessero nè l'uno nè l'altro.

(78) È appunto una delle più gravi difficoltà della dottrina delle idee. Come l'idea essendo una, non si identifichi, non sia tutt'uno con ciascheduna delle cose che ne partecipano? Socrate risponde che ciascuna cosa bella partecipa alla bellezza, ovvero a ciascuna cosa bella la bellezza è presente. Di dove deriva un'altra difficoltà sulla natura di questa *presenza*. La quale non essendo chiara, il Sofista se ne serve per conseguenza la presenza intima dell'universale o idea in una cosa, colla presenza estrinseca d'un reale singolare a un

altro. Di qui si vede come la dottrina dell'idee sia naturalmente nata dalla maniera d'esprimersi de' Greci, e come le obbiezioni che Platone discute, nascessero in forma di sofismi volgari, anche prima che egli formolasse quella dottrina in una teorica speculativa.

(79) Si badi con quanta prudenza insieme e superbia risponde il Sofista. Aristotele (*Soph. El.* XVII) consiglia, che quando uno s'accorge che il Sofista intende di fargli enunciare un paradosso, risponda non si o no, ma che gli pare; con che la tesi, contro alla quale si obbietta, non potrà nè essere redarguita nè dimostrata improbabile. Si vede che tra' Greci la disputa era non una guerra legittima, ma una scherma astuta, qualità che conserva.

Socrate *carpit in verba* il Sofista, e avendo egli mostrato di non intendere come una cosa potesse rimanere diversa da quello da cui è diversa, quando questo da cui è diversa, si trovi pure presente in essa, Socrate risponde che e' si confonde senza cagione, giacchè il diverso è diverso, alla stessa maniera che il medesimo è medesimo, cioè per essere identico a sè medesimo e potere ogni concetto essere affermato di sè medesimo. Alcuni Sofisti greci, in fatti, contendevano, come appare dal Sofista di Platone (251. C), che non si potesse formare se non giudizii identici, pretendendo, forse per le stesse ragioni che qui allega Eutidemo, che fosse impossibile di copulare insieme in una proposizione concetti differenti affermandogli l'uno dell'altro; dire, per esempio, *l'uomo* è *buono;* ma non si potesse dire se non *l'uomo* è *uomo*, il *buono* è *buono*. Adunque Socrate rimprovera Eutidemo, ch'egli abbia negletta questa parte della sofistica, e mostri invece di non saper intendere, come si possono enunciare giudizii identici.

(80) È un sofisma d'anfibologia. Di fatti, *cui convien fare la tal cosa*, può voler dire a *chi convien farla*, e a *chi convien che la sia fatta:* e del pari, *cui convien foggiare in ferro*, può valere *a chi conviene foggiare in ferro* e *chi conviene foggiare in ferro*. Si vede che l'ambiguità di costruzione è diversa in italiano nella proposizion generale e nella particolare: giacchè nella prima deriva dalla duplicità di senso del *fare*, nella seconda dalla duplicità di caso del *cui*. In greco, l'ambiguità è la stessa, ma diversa così nell'una come nell'altra da quella che sia in italiano: il che non leva nulla alla bellezza del ragionamento.

S'osservi che senza quel *cui*, fuori d'uso oramai, e forse non mai in uso a quel modo, lo non avrei potuto rendere il *sofisma*.

(81) L'anfibologia che segue è troppo chiara e serve a un sofisma troppo insipido perchè metta conto di discorrerne. Si guardi alla vivacità della conversazione, e alla naturalezza de' caratteri: che qui è il meglio.

(82) Fanno gran contesa gli eruditi a mettere d'accordo questa testimonianza di Platone con parecchie altre le quali attestano al contrario, che così in Atene come tra gli Ioni, Giove fosse adorato sotto il cognome di *Paterno*. Io non entro nella questione, tanto più che devo confessare ingenuamente di non vederne una soluzione, che mi sodisfaccia del tutto. La più acuta è quella dello Stallbaum, il quale crede che Socrate scherzi sul valore di *paterno* e neghi non già che il cognome usi tra gli Ateniesi, ma bensì che gli Ateniesi abbiano Giove ad autore della loro stirpe, a loro primo progenitore. Quantunque le parole di Platone si possono tirare a questo senso, pure davvero non pare ch'egli scherzi su questo, anzi ha aria di volere recisamente affermare senz'altro, che Giove tra gli Ateniesi non si chiami con questo soprannome. Ora, se parlasse davvero, bisognerebbe pur credergli; giacchè non è probabile ch'egli s'ingannasse su un fatto simile, e tenere che, secondo le più rigide norme religiose, Giove non dovesse esser chiamato così, e per ispiegare il

luogo d'Aristofane (*Nub.* 1468) che mi pare il più difficile a tor di mezzo, dire, che questa di chiamar Giove *paterno* fosse un'abitudine prevalsa bensì tra gli Ateniesi, ma abusiva e contraria al rigore dell'antica e legittima teologia de' popoli Jonici. — Questa quistione si può veder trattata a lungo, con tutti i luoghi d'autori e di interpreti, dal Winckelmann in un *Excursus* alla sua edizione dell'Eutidemo.

(83) Per intendere quest'ultima insulsaggine de' Sofisti, e' bisogna pure ammettere, che πύππαξ in Greco sia un'interiezione, un aggettivo e un soprannome, come *bravo* in italiano. Non pare che noi ora abbiamo mezzi sufficienti per arrivare a più precisa cognizione del senso della parola. A me pare che la freddura surrogata da me non ceda il vanto e quella del testo.

(84) Nella prima ode Olimpica, come ognun sa.

(85) Ho adoperato questa parola di *buttafuori*, quantunque io non oserei affermare che su' teatri greci ci fosse chi, come su' nostri, avvertisse gli attori di uscire a tempo, e molto meno che la parola εἰςπέμπειν fosse adoperata per dire questo e sia stata da Platone presa di lì per applicarla a quello che mettendo le parole in bocca a chi doveva discorrere davanti a un tribunale, gli rendeva un ufficio simile a quello che il buttafuori rende agli attori. Come si sia, se è una licenza, chiedo scusa; mi pare adatta a lasciare il suo brio all'immagine e alla conversazione.

(86) Non credo che questo sia proverbio italiano. Il senso è chiaro. A cosa buona bisogna applicar sè con tutti i suoi (Vedi Plat. *De Legg.* VII. p. 804. D. *Politic.* 307. E. *Rep.* II. 372. B. Aristoph. *Ran.* 586. seg.).

PROTAGORA.

		ERRATA	CORRIGE
pag. 5	v. 15	capaci d'	adatte ad
» ib.	» 19	Elentica	Eleatica
» 11	» 1	di filosofia	— di filosofia
» ib.	» 2	— Fin dove	Fin dove
» 25	» 20	non fu visto	fu visto
» 39	» 9	suoida'	da' suoi
» 41	» 12	allargando, così,	allargando così,
» 77	» 12	Pireo	Pireo (53)
» 84	» 27	loro il dito	loro, non ch'altro, il dito
» 85	» 1	SRITONE.	CRITONE.
» ib.	» 4	COCRATE.	SOCRATE.
» 88	» 14	, o Dionisodoro	e Dionisodoro
» 94	» 25	l'è	è l'
» 116	» 20	sei nn	non sei
» 124	» 23	sapienti. — Ma	sapienti. Ma
» 125	» 16	disse, e Ctesippo	disse Ctesippo, e Briareo
» 127	» 11	Costni, e' me l'aveva	Costni, nn furbaccio, e' me le aveva
» 131	» 14	a voi	a voi;
» 132	» 19	farsi ricco	farsi ricco impedisce
» 149	» 17	è sciolto	e sciolto
» 159	» 27	Del discorso	Nel discorso
» 161	» 26	che si sa	che non si sa
» ib.	» ib.	che non si sa	che si sa
» ib.	» 27	profittando	e profittando
» ib.	» 43	*intendere imparare.*	*intendere* come *imparare.*
» 162	» 51	quanto più	quante più
» 163	» 26	natura dalla	natura colla
» 164	» 22	di nn marito	di sno marito
» ib.	» 36	giacchè, la cosa non è	giacchè la cosa è
» 165	» 3	Caricle	Callicle
» 167	» 1	παναγεῖς	παταγεῖς
» 168	» 44	Luc. *Sonan*	Luc. Somn.
» 170	» 31	I. B,	z. B.
» 171	» 40	ἐξαμφοτερίςειν	ἐξαμφοτερίζειν
» ib.	» 43	ἐπαμφοτερίζουτα	ἐπαμφοτερίζοντα
» ib.	» 51	per conseguenza	per confondere
» 172	» 11	*carpit in verba*	*capit in verbo*
» ib.	» ib.	avendo egli	avendo questi

Per alcnni altri errori di minor momento, come per alcnne variazioni nell'ortografia di alcnne parole, ci raccomandiamo alla bontà e alla discrezione de' lettori. Per i fascicoli susseguenti, siamo certi di poter fare in modo che la lontananza dell'antore non nuoca alla correzione della stampa.

PROEMIO

DEL PROTAGORA.



Diverse an dehors comme le monde auquel elle se mêle; variée et infinie comme les situations de la vie; aussi souple que la tentation; docile même jusqu'à un certain point à l'analyse vulgaire, qui la divise pour la classer, et la classe pour s'entendre du moins avec elle-même, la vertu est une dans l'âme et dans l'intention de l'agent moral; son unité et son identité constituent toute sa réalité.

COUSIN.



INTRODUZIONE.

Oggi siamo abituati a leggere libri i cui autori fanno da interpreti a sè medesimi. Se trattano scienza, il concetto v'è girato e rigirato da tante parti, tanto ricercato nelle sue ragioni e seguito nelle sue conseguenze, così sminuzzato, tagliuzzato, cincischiato, che al lettore non resta se non di leggere; giacchè l'autore non gli richiede di esercitare più intelligenza di quanta basti a intendere quello che gli si dice, maggiore sforzo di quanto bisogna a ingozzare un desinare, pronto ed imbandito. Gli antichi, e soprattutto i Greci nel vigore della lor vita intellettiva, volevano che il lettore mettesse di suo molto più, e si servisse della sua intelligenza non solo a intendere, ma a compire il concetto che gli s'accennava. E ciò, perchè a que' tempi era molto maggiore il consorzio tra l'autore e il pubblico, di quello che sia oggi che è di tanto aumentato il numero degli autori e la folla de' lettori, nè il libro era come oggi, il solo anello che congiunge chi lo scrive a tavolino, con chi lo legge su una poltrona; anzi non veniva che a far ricordo di una molto più intima unione che era passata tra lettore ed autore, d'un'unione fondata su un'amicizia e stima reciproca, e nutrita da una conversazione quotidiana. È appunto questa mancanza d'un supplemento fatto di viva voce allo scritto quello che ora rende così difficili per noi le opere d'Aristotele; e ci sforza ad ag-

girarci per ritrovarne il significato, tra tanta congerie di congetture e commenti.

È diversa la ragione che impedisce di presentare nudo e da sè a de' lettori moderni un antico scritto di natura o non punto o non meramente scientifica, uno inspirato dal sentimento e diretto dalle norme dell'arte. Nè quello nè queste son rimaste le stesse: e tra i cambiamenti legittimi e necessarii, gli ultimi tempi ne hanno introdotti parecchi abusivi, i quali son riusciti a smussare il gusto de' lettori, ad ingrossarlo e intorpidirlo di maniera da dover essere stuzzicato da eccitazioni sempre più vive e gagliarde a fine di risentirsi e tenersi desto. Ora, appunto l'averlo sveglio importa a' fini o a' bisogni dello scrittore moderno; il quale perciò non s'affanna che a raccogliere spedienti per iscotere ed accalappiarsi il sonnolento padrone a' cui piaceri serve; nè bada se gli spedienti siano di sorte da rendere sempre più difficile per l'avvenire lo spezzargli di nuovo il sonno. Quindi, ogni parte del suo concetto, ogni necessità della sua propria creazione, ogni condizione d'un'opera d'arte, la quale avrebbe a formare un tutto compiuto in sè medesimo, d'uno sviluppo adatto in tutte le sue membra, ed agitato d'una vita propria [1], ogni cosa sacrifica alla considerazione dell'*effetto*, che la sua opera ha avere sul suo pubblico. Gli antichi — anzi i Classici di nessun paese — non sono ossessi da così smaniosa premura. L'*effetto* è per essi l'ultima conseguenza e necessaria di quel tutto che contemplano nella lor mente; l'aspettano, lo prevedono; non l'affrettano nè lo sforzano; è un effetto davvero; il fatto loro, che ne è la cagione, è creare. Quindi quella calma e serenità delle creazioni classiche; quella posatezza sicura di sè medesima, con cui le ci si spiegano davanti: quella compitezza con cui le campeggiano e fanno quadro: le quali noi impazienti ristuccano, noi furiosi di saperne

la conclusione ed il fine. Questa furia frettolosa può esser tanta e tale — ed è in parecchi —, che torni a una disadattaggine intera ed irremediabile di sentire l'arte, e gustarne i frutti; e può essere così disperata fatica di risuscitare cotesto senso, omai spento in costoro, come d'indurre a meditare un'opera di lunga lena, chi da lunghi anni non leggicchiasse se non i *fatti diversi* d'un giornale d'un soldo. I dialoghi di Platone, meno di qualunque altro scritto antico, son cibo da cotesti denti: e noi desidereremmo, che non ch'altro, non tentassero neanche di provarcisi. Giacchè se lo facessero, non si maraviglierebbero di altro se non dell'ammirazione di cui tanti secoli gli han fatto segno.

Ma a quegli i quali, non persa affatto la delicatezza del loro spirito, l'avessero appena smarrita tra' libri di maggior grido, che più la svogliatezza di fare che non la voglia di leggere ha messo loro nelle mani, potrebbero racquistarla colla lettura di Platone, e vedersi così aprire davanti tanto campo di studii e di piaceri gentili, da cui ora sono esclusi. E a trasportarli a questo più spirabil aere, ha a servire l'opera del commentatore e del critico, la quale bisogna che adoperi il piacere, che l'uomo ha ad intendere, per risuscitare in lui la facoltà di sentire. Che è la maniera di riaprirgli ed allargargli le papille del palato; ed aumentargli la coltura; e da adatto ch'egli era soltanto ad ammirare i dipinti d'un artista moderno, scorretto di disegno ma brillante di colorito, lo abilita a gustare la dilicata bellezza d'un affresco di Pompei o d'una madonna del Giotto.

Ora, se gli scritti — di scienza od opere d'arte — degli antichi — richiedono di non essere presentati soli e senza ajuti a de' lettori moderni, quanto maggior bisogno ne avranno i dialoghi di Platone, che soli al mondo, senza antecessori nè successori, uniscono que' due caratteri,

e gli fondono così bene in sè che spesso si rimane in dubbio se l'autore gli abbia scritti col proposito di sostenere una tesi scientifica ovvero di rappresentare — come altri a colori, egli a parole — un quadro della società sua contemporanea? Come un assunto, così vecchio e pur così nuovo, può parere o no riuscito, e piacere a un lettore moderno che arriva, non preparato, a giudicarne? Quanti non converrebbero meco se non per cortesia, se io dicessi loro senz'altro che «la maestrevole ed architettonica costruttura e disposizione del dialogo di Platone che ha titolo dal nome del sofista che vi rappresenta con Socrate la parte di maggior rilievo, la non meno ricca e varia che simmetrica partizione delle sue membra, la pienezza rigogliosa dell'ornato drammatico e mimico e la forza plastica della rappresentazione, il vivo e fresco tratteggiamento de' caratteri non solo degli interlocutori principali, ma anche delle persone accessorie introdotte a più ravvivare la conversazione e la serrata unità dell'azione d'un movimento così rapido e d'un progredire così vivace, infine quella serena armonia che riposa sul tutto, e la conciliante e mite, quantunque non affatto definitiva conclusione, mettono questo dialogo nel novero delle più perfette opere di arte di tutti i tempi? [2]» Cotesto giudizio, ch'è quello di tutti i critici, io desidero che il lettore italiano deva ripeterlo nell'intimo del suo animo: e questo fine spero di raggiungere, trattando prima, una per una, nell'analisi del Protagora tutte le questioni e difficoltà particolari che presenta, e poi discorrendo, in un capitolo separato, del suo scopo, e dell'unità che da questo risulta alla ricca e svariata composizione, che ne forma l'ordito.

CAPITOLO PRIMO.

ANALISI DEL PROTAGORA.

I. (Cap. I.)

OCCASIONE DEL RACCONTO DEL DIALOGO.

Il Protagora è un dialogo, al quale Platone non ci fa assistere immediatamente, ma ch'egli ci racconta per la bocca d'uno degl'interlocutori che vi assistettero [1]. Qui come nell'Eutidemo, cotest'interlocutore che racconta, è lo stesso Socrate; e quì come lì, siamo informati mediante un'introduzione distinta dal dialogo raccontato, dell'occasione per la quale Socrate è invitato a ripetere altrui una conversazione già fatta con altri. Ma e' corre in questo un divario dall'Eutidemo al Protagora, e di non poco rilievo; in quello la persona, a cui Socrate racconta, è un suo amico, un uomo di conto e di senno, Critone; il quale, per la maraviglia che gli cagionano le risposte del giovinetto Clinia, si fa lecito a un tratto d'interrompere Socrate, di maniera che questo continua per un pezzo a conversare direttamente con lui; e s'arroga il dritto, dopo ripreso e compiuto il racconto, d'esprimere, come per conchiudere, l'impressione che gli ha fatto, e accennare la cagione che l'avea mosso a desiderar di sentire, di dove Socrate prende motivo ad indicargli di che frutto gli dovrebb'essere l'aver sentito. Quì, invece, non ci è nominata la persona che, a nome di parecchi co' quali è in compagnia, prega Socrate di raccontare; e la relazione che

questo fa, non è interrotta mai; nè alla fine n'è riassunta l'impressione da uno dell'uditorio. La cagione per la quale quì nessuno degli uditori è nominato, è appunto questa; che tutti son muti: e se l'uditorio tace, vuol dire che quì non serve se non come un mezzo necessario ed estrinseco allo sviluppo drammatico del concetto del dialogo; non concorre allo scopo, nè va adoperato a pesarne il valore e intenderne il significato. E perciò è affatto differente la cagione e l'occasione per cui Critone ha dimandato che gli si riferisca la conversazione di Socrate coll'Eutidemo, e quella per cui quì un innominato prega che gli si ripeta quella di Socrate con Protagora. Critone aveva egli visto quel Socrate ch'egli stimava ed amava, a discorrere con persone ch'egli spregiava; non era riuscito a intendere di cosa si parlasse, ma un suo amico gli aveva detto che era pur vergogna che il suo Socrate sciupasse il tempo così; si voleva chiarire su questo punto, ed acchetare il suo animo. Quì invece l'Innominato non sa se non da Socrate e per il caso d'una dimanda che gli fa da burla, e che questo, al suo solito, volge al serio, ch'egli abbia finito pur ora di discorrere con Protagora; non sa su cosa; e per una curiosità certo lodevole, ma mossa non dalla molta opinione che egli nutra di Socrate, ma dalla gran riputazione di Protagora, desidera di sentire la conversazione. Cosa cotest'Innominato, dopo averla sentita, avrebbe potuto dire? Che il suo Protagora s'era scoverto che non sapeva cosa si dicesse, e che cotesto Socrate ch'egli, l'Innominato, trattava da pari, gli aveva dato scacco sempre? A' tempi di Socrate giovine, nel fiore della rinomanza di Protagora, questa conclusione non si poteva esprimere; bastava farla risultare di per sè sola; nè, colle norme dell'urbanità greca, e di tutti i tempi, con tanto garbo di gentiluomo e diligenza di osservatore rispettate da Platone, una simile e così cruda af-

fermazione della superiorità di uno su un altro sarebbe sonata bene. Nel corso del dialogo, Platone per istuzzicare Protagora alla disputa, ha bisogno di fargli accennare che Socrate non è quel dabbene e smemorato ch'egli si dice essere: anzi è ritenuto molto valente nella disputa, e da parecchi non da meno di lui: sceglie a dir questo la persona del giovine Alçibiade, il più petulante uomo che ci vivesse. L'avere trascelto costui mostra come già l'accennare un simile paragone di persona a persona gli paresse sconveniente: cosa sarebbe stato il lasciare affermare, che l'una delle due persone si fosse oramai provata e chiarita più valente dell'altra?

Cotesto Innominato, adunque, il quale pare che con parecchi altri stesse a sedere, vede passare Sòcrate; lo ferma, e poichè gli ha aria di venire di verso casa Alcibiade, o da un qualunque altro posto, dove si fosse potuto ritrovare con costui, gli dimanda così per baja, se non torni dall'avergli corso dietro, facendosi, e' mostra, delle relazioni di Sòcrate con Alcibiade quello stesso concetto che se ne sogliono formar oggi tutti quegli i quali non hanno se non sentito que' due nomi. Di che natura le fossero, noi lo sentiremo raccontare da Alcibiade stesso nel Convivio con tanto brio e lepore, quanto se ne trova in poche altre pagine al mondo; quì, Socrate indicando di che sorte fosse la bellezza ch'egli preferiva a quella d'Alcibiade, accenna insieme di che sorte era quella che egli ammirava in costui. Giacchè all'Innominato [2] risponde che egli ha bensì lasciato Alcibiade pur allora, il quale, anzi, l'avea preso a difendere; ma che egli, per suo conto, non gli ha neanche badato: tanto era stato sopraffatto dalla bellezza molto maggiore di Protagora, — vecchio, si badi, oramai su' 60 anni [3] — riputato la più sapiente persona che vivesse a' suoi tempi, col quale egli aveva discorso a lungo. L'Innominato fa le

maraviglie che Protagora fosse in Atene, ed avendolo in quel conto che era presso tutti, s'invoglia di sentire, e Socrate, di sodisfarlo; tanta era a que' tempi ne' giovani la smania della coltura, e tanto in Socrate il desiderio di ridestare o avvigorire in altrui quello stimolo di sapere che pungeva con tanta forza lui stesso[4]. L'ammirazione dell'Innominato per Protagora gli dovea far ascoltare con una curiosità sempre rinascente, ed una sempre nuova speranza, ad ogni scacco che Protagora riceveva, ch'egli aspettasse il suo momento per ricattarsi con usura; ch'è lo stesso effetto che l'ammirazione, parte da senno e parte da burla, ostentata da Socrate, produce per un pezzo ne' lettori.

II. (Cap. II.)

OCCASIONE DEL DIALOGO.

Cotesta introduzione non ci prepara al dramma che segue; ma ci spiega bensì come e perchè ci se ne faccia la recita. È adunque un prologo alla maniera di que' di Plauto e di Terenzio e de' nostri comici del cinquecento, come a me par certo che ne cominciasse ad usare la Commedia nuova con Menandro [5]. È diversa cosa il prologo che fa parte del dramma stesso e serve ad avviarne l'azione. Nel Protagora, dove l'azione è raccontata, non rappresentata, cotest' avviamento non offre le difficoltà, che mossero Euripide a fare così infelice innovazione al *prologo* di Eschilo e di Sofocle [6]. Anzi, io credo, che la maggiore facilità di avviare l'azione raccontandola che non rappresentandola, fosse uno de' motivi che facesse a Platone preferire il partito di raccontarla; tanto più che per la natura speciale dell'azione e del soggetto de' suoi drammi, avrebbe potuto variar di poco la maniera dell'introdurli, se dietro l'esempio degli autori drammatici o anche de' mimi di Sofrone [7], il prologo fosse stato sviluppato per la bocca e gli atti de' personaggi stessi del dialogo.

Adunque, Socrate racconta, come non era ancora levato che sente picchiare con gran premura alla sua porta. Era Ippocrate, giovine amico suo e di nobile nascita, che jeri a sera tardi ha saputo che è arrivato Protagora; e con grandissima impazienza prega Socrate di volerlo presentare a costui perchè intende di darglisi per discepolo e di spendere per acquistare la sapienza

di Protagora la sostanza propria, e quella degli amici. Di quest'ultima, a dì nostri, certo nessuno parlerebbe con tanta sicurezza di poterne usare con quanta Ippocrate fa quì; e mi pare un bel tratto della vita greca ed atto a farci intendere, quanta intimità di consorzio ci fosse tra que' giovani Ateniesi, tutti appassionati di *sapere*, di aprire la lor mente a quella coltura generale, raccolta da ogni parte, di cui erano professori i Sofisti, e ciascheduno a questo fine spendendo per sè e per gli altri con animo leggiero e improvvido quanto fosse di bisogno. D'altra parte, l'acquisto di coltura si vede quanto dovesse essere costoso; giacchè un giovine de' più agiati teme — mettiamo per esagerazione e fervore d'animo — che il suo non gli basti. Oggi chi spendesse una piccola parte di quello che Ippocrate era pronto a sciupare, a comprar libri e salariare professori, s'avrebbe dalle più delle madri e da tutti gli amici del matto; mentre, se lo spendesse, per esempio, a raccogliere le più canore voci in sua casa e lasciarle cantare per ispasso di chi non gliene avrà neanche obbligo nè gratitudine, n'andrebbe rinomato per uomo magnifico e di gusti finissimi da per tutto.

Quanta impazienza in Ippocrate e quanta calma in Socrate! Egli sapeva che Protagora fosse già da tre giorni in Atene, ma non gli pareva un così gran fatto. Amato da' giovani, ma non ancor maturo neanch'egli, non era peranche tenuto pari a' Sofisti rinomati de' suoi giorni. Ciascheduno sa quanto gli anni, molto più presso gli antichi che presso noi, aggiungessero all'autorità dell'ingegno. A Socrate, non ancor vecchio, un suo amico, forse di soli dieci anni minore di lui (8), ricorreva non come a maestro, ma come a persona benevola e più cognita. Ma perchè a Platone, quando il concetto di cotesto dialogo gli si svegliò in mente, la figura di Socrate apparve così

giovenile alla sua fantasia, e quella di Protagora così avanti negli anni, molto più forse di quello che la ragione de' tempi avrebbe permesso (9)? Perchè nel dialogo Socrate rappresenta il vigor giovenile della mente che cerca; e che, sgomberando tutto l'ammasso della erudizione raccogliticcia di Protagora, va con certezza di scopo e costanza d'investigazione, in traccia d'un'idea nova che trasformi la scienza e la vita; perchè Socrate, — egli o la sua dottrina —, quando Platone scriveva, era ben vivo, e fruttava e prendeva rigôglio nelle menti di Platone stesso e di tanti altri; mentre Protagora rappresenta l'assenza d'ogni istinto scientifico, la sodisfazione del presente, al cui miglior uso volge tutto sè e tutta la sua disciplina, e la sua dottrina morale e sociale era una gentile forse ed ornata ricchezza della sua memoria, ma infeconda e senz'avvenire (10).

III. (Cap. III-V.)

DELLA NOZIONE DEL SOFISTA.

Era ancora troppo per tempo, perchè si potesse andar diviato da Protagora, quando Ippocrate era corso a svegliare Socrate. Di dove questo prende occasione a proporgli di aspettare che si facesse ora, passeggiando per l'atrio della casa e ragionando insieme. Avevano davanti un soggetto di discussione il più ovvio e il più necessario, che si possa dire; e nello stesso tempo, il più affine a tutta l'indole, anzi al principio stesso della filosofia morale Socratica. — Noi andiamo da Protagora, tu lo vuoi; tant'è; ma che cosa ci andiamo a fare. Hai un concetto chiaro del tuo atto, e ti ci sei risoluto dietro una chiara cognizione della sua qualità e de' suoi effetti? Se tu andassi a scola da un pittore, per che fine ci andresti? Per diventare un pittore. Ora tu vai da Protagora. Chi è egli? Un Sofista. E tu dunque ci vai per diventare un Sofista: e non ti vergogni di spacciarti in Grecia per un Sofista. Il che Ippocrate confessa arrossendo. —

Da questo rossore, parecchi eruditi moderni [11], sempre intenti a raccogliere ragioni di dare addosso a' Sofisti antichi, hanno cavato maggior conseguenza di quello che mi paja legittimo. Anch'oggi, un giovine, ricco o nobile, arrossirebbe, se altri lo sforzasse a convenire che egli impari musica o ballo o chimica per diventare maestro di piano o di danza o speziale, anzi credo che non gli piacerebbe neanche di dover dire che impari dritto o medicina, rettorica o persino filosofia per fare il medico o l'avvocato o salire su una

cattedra, persino universitaria. Si può appena sperare prossimo il tempo che non si deva vergognare di concedere che impari il canto per divenir cantante. Di fatti, e' ci ha qualcosa d'illiberale — per dirla alla greca, chè, così, era anche più sentimento greco che nostro [12] — o di non affatto gentiluomo in ogni professione che lega troppo, ti metta troppo a disposizione d'un altro uomo, e la cui opera è retribuita troppo direttamente a denaro. E' non v'ha, credo, altra ragione di cotesto arrossire di Ippocrate; giacchè, che egli come il volgo, credesse vergognosa la professione d'un uomo, nelle cui mani voleva raccomandare tutto sè e la sua fortuna, non sarebbe ragionevole nè possibile; oltre di che sarebbe contrario ad ogni arte che Platone ci avesse palesato ciò sul bel principio del dialogo, e neanche in accordo colla sua continua urbanità e cortesia. E dalle parole più giù di Protagora, si ricava che la sua professione fosse tenuta pericolosa, non turpe; nè egli, in tutto il dialogo, dice nulla che ci costringa a disistimarlo.

Socrate, accortosi dell'impaccio d'Ippocrate, l'aiuta egli stesso ad uscirne, suggerendogli che egli deva volere andare dal Sofista, non per professare egli stesso quello che questo professa, ma per imparare quello che questo insegna. Va, adunque, a raccomandar il suo spirito a chi egli ha fiducia che glielo deva arricchire di coltura. Ma però chi sia l'uomo al quale egli s'affida, che cosa sia un Sofista, mostra di non saperlo, e così prova sempre più di avere presa questa determinazione più in un bollore di spirito che con chiarezza di concetto. Di fatti, a Socrate che gliene dimanda, risponde che il Sofista è un uomo di cognizioni. Il che non basta; giacchè ogni cognizione ha un oggetto, e dall'oggetto ha dignità e valore. Che cosa, dunque, conosce cotesto uomo di cognizioni? La scienza della parola: rende

altrui abile a parlare; il che vuol dire, su un oggetto sa egli e insegna altrui a guardarlo da diversi lati, a scovrirne parecchie relazioni, a presentarle con garbo, e così a discorrerne con copia e distinzione [13]. Però, su un oggetto, dicevamo; su quale? Se non sappiamo questo, noi non abbiamo ancora che una determinazione affatto formale della scienza del Sofista, e non potremo giudicarne il valore ed i frutti. Ora, appunto Ippocrate dichiara di non sapere su quale oggetto il Sofista sappia e insegni discorrere.

Se a de' letterati — e chi si voglia fare un'idea chiara e non esorbitante del Sofista antico, de' tempi di Protagora e di Gorgia, bisogna che se lo figuri come qualcosa di mezzo tra un letterato e un professore — se a de' letterati o sul conto loro si domandasse che cosa sanno, la risposta di bona fede sarebbe, — Nulla; anzi a molti ho sentito rispondere così. Il che non vuole già dire che siano ignoranti, ben altro; ma che per la natura stessa delle loro occupazioni e del loro ingegno, non hanno sentito il bisogno d'imparare nessuna arte o scienza in maniera da poterla professare; cosicchè non sarebbero in caso di fare da professori, se già non trovassero un uditorio come lo trovavano que' Sofisti greci, contento di sentire tante cose e d'informarsi, così leggiermente, di tutte, ovvero d'ascoltare delle pagine, de' discorsi, delle poesie, applaudire e pagare [14]. Pure, i letterati sanno o almeno dovrebbero saper dire: hanno o dovrebbero avere il dono dell'esprimersi. Il carattere indeterminato e indistinto di cotesto dono è tutt'uno con quello della coltura sociale; la maggior parte della quale si compone d'una folla d'osservazioni e di veri, più o meno assoluti, politici e morali, di condotta pubblica e privata. I Sofisti erano appunto i primi uomini davvero colti i quali attendevano a sapere tante cose, e cercare l'arte d'esprimerle con persuasione, facilità ed eleganza.

Socrate, di fatti, per avviare Ippocrate a rendersi piena ragione della natura dell'uomo da cui vuole andare, gli suggerisce appunto un'idea del Sofista, qual è quella che ho descritta, e gli fa sentire i danni che da un insegnamento della fatta di quello che avrebbe potuto raccogliere da Protagora sarebbero potuti risultare al suo animo; e gli manifesta insieme la diversa veduta dalla quale egli, Socrate, guardava e giudicava il dovere e l'utilità del maestro. Tra l'indirizzo ed il sentimento di Socrate e quello de' Sofisti correva quella stessa diversità che passa ora tra chi tiene maggior conto della educazione dell'animo, e chi maggiore dell'instruzion della mente. Parecchi, sul presupposto vero, ma come suole accadere oggi, formolato ed adoperato con troppa astrattezza, che la coltura della mente finisca col produrre la moralizzazione dell'animo, attendono a gravare di studii e ad arricchire di cognizioni di ogni sorte il giovine e persino il fanciullo, certo badando che non gli s'intimino massime immorali, ma non si curando troppo di quei frutti che, nel parere altrui, si dovrebbero raccogliere da un adatto sistema di morale, e da una pratica di religione, benintesa e sentita. Invece gli altri credono che non sono le molte cognizioni quello che giova; che all'uomo molte cose resterà poi tempo a saperle; che nè d'esser potente o d'esser dotto importa tanto quanto d'esser buono; e che i primi anni così rapidi e docili della vita umana bisognerebbe spenderli tutti o soprattutto a informare al bene e al santo l'anima umana. Il primo sarebbe stato il pensiero de' Sofisti (14); il secondo quello di Socrate.

E questa stessa nozione che ci dà qui Socrate della disciplina del Sofista de' suoi tempi, c'è rappresentata intuitivamente nella scena che segue. Dove ci si narra come Socrate avviatosi a casa di Callia per presentare Ippocrate a Protagora, ha dapprima a vincere l'opposizione

del portinaio, che vuole impedir loro d'entrare, perchè, sentitoli a discorrere e credutoli Sofisti, da servitore vecchio e persona ignorante ch'egli era, li prende in uggia come appartenenti a un genere di persone che perdendosi a discorrere da mattina a sera, — il che, nel suo parere, doveva voler dire, a non far nulla, — gli mangiavano la sostanza del padrone che n'andava in dileguo. Infine, sforzata, son per dire, la porta, Socrate e Ippocrate entrano e vedono Protagora, Ippia e Prodico, ciascheduno a parte, il primo a passeggiare per il portico, il secondo su un trono, il terzo a giacere su un letto nella dispensa, ciascheduno circondato da un corteo di suoi discepoli ed ammiratori, gente della più scelta d'Atene e di fuori, a' quali, attentissimi ed ossequiosissimi, i tre Sofisti discorrono *ex cathedra* chi d'una cosa, chi d'un'altra. E di che discorresse Protagora non ci si dice, giacchè del soggetto e del metodo de' suoi discorsi sarebbe occorso di parlare in tutto il dialogo; bensì d'Ippia, che ci è annunciato con un emistichio d'Omero, del quale ogni Greco sapeva a mente il resto e coglieva l'allusione, ci si riferisce che ragionasse di fisica e d'astronomia; e di Prodico, che con un altro emistichio dello stesso poeta ci si paragona a Tantalo, ci si riferisce che non si potesse intendere di cosa trattasse; tanto era cupa la sua voce e tanto, per il rimbombo che la faceva nello stanzone, ne restavano poco spiccate e chiare le parole.

Il principale effetto di questa scena è l'impressione che ce ne risulta, della varietà e diversità di tendenze e d'indirizzi della Sofistica. I caratteri particolari di questi diversi indirizzi ci sono indicati con una gentile ironia che accenna al comune difetto di tutti, — di non avere nè per principio nè per fine la scienza, — mediante il paragone di Protagora con Orfeo, e di Ippia e Prodico coll'Ercole e il Tantalo dell'Inferno Omerico. Il

significato sociale della persona e della poesia d'Orfeo è cosa che basta accennare; ed era appunto sociale il carattere positivo della Sofistica Protagorea, e più poetica che scientifica, la sua maniera di svilupparne la parte pratica [15]. Ippia, invece, è paragonato ad Ercole, la cui ombra, laggiù nell'inferno, saetta tutti i morti i quali fuggono lontano da lui, e il cui corpo vive e risiede cogli Dei nel cielo; con che ci si fa intendere, come, secondo Platone ci narrerà in un dialogo che ha titolo da Ippia, egli non rifuggisse dall'intromettersi in nessuna scienza ed arte, e di tutte si riputasse e volesse farsi riputare maestro e sovrano, ma d'altra parte preferisse e ritenesse come sua propria, la cognizione e la spiegazione de' fenomeni naturali ed astronomici [16]. Certo, il peggior confronto tocca a Prodico, del quale, qualunque sia l'opinione che altrove ne manifesti Platone, non si può negare che in questo dialogo faccia peggior figura degli altri due. Egli è paragonato a Tantalo, la cui pena è tremenda insieme e ridicola; è fitto sino al mento in un lago; appena accosta il labbro per dissetarsi, gli si scovre la melma del fondo: con frutta intorno a sè e cibi d'ogni sorta, appena stende la mano per sfamarsi, il vento glieli porta via. A Platone, al quale al principio di questo dialogo, si volgeva già per la mente quel carattere di vano e futile quantunque sottile discernitore di vocaboli, che rileva in Prodico più giù, a Platone, mi pare, non doveva questo paragone significar altro che il total difetto di un risultato legittimo ed importante di cotesta smania sinonimica del Sofista [17].

La conversazione colla quale Socrate introduce Ippocrate a Protagora e la risposta di costui sono una seconda conferma della nozione che della Sofistica aveva dato a Ippocrate Socrate stesso. Dimandato Protagora, se egli voglia conferire da solo con Socrate

e Ippocrate dell'oggetto per cui erano venuti da lui, risponde di pur parlare avanti a tutti; giacchè egli s'è risoluto di prendere alla scoverta il nome di Sofista, avendo visto, che que' molti i quali, prima di lui, quantunque non facessero altra professione, pure avevano schivato di prendere cotesto nome, per salvarsi meglio, speravano, dall'invidia altrui, non erano con questo mezzo riusciti a nulla; di fatti, erano stati, del pari, riconosciuti per quello che erano, di che gliene era venuto, oltre il danno, le beffe. E chi erano stati questi suoi molti predecessori? Tutti quegli i quali, per un verso e per l'altro, s'erano segnalati in qualche parte della coltura greca (18).

Quale Protagora ci si dipinge da sè in queste sue prime parole, tale ci si appalesa lungo tutto il dialogo. Un uomo vano, desidera far pompa di sè avanti a Prodico e ad Ippia (19), si vanta de' maggiori suoi anni (20), della maggior sua pratica (21), dell' insegnamento suo migliore (22), della sua gran riputazione (23); non vorrebbe toccare se non que' soggetti di conversazione in cui creda poter brillare (24), tenta di ritrarsene quando teme di non potersene più cavare con onore (25), e gli par da ultimo di diminuire il suo scacco, dicendo d'aver riconosciuto da gran tempo l'ingegno di Socrate e non ismettere mai di proclamarlo a tutti (26). I motivi delle sue azioni sono attinti dagl'interessi del suo individuo nè ne ostenta de' migliori e de' maggiori. S'egli ha pur preso il nome di Sofista alla palese, l'ha fatto non perchè come pur'è il vero — giacchè è più probabile che fosse uno di parecchi primi ad arrogarsi cotesto nome, piuttosto che il primo a dirittura (27) — non perchè, ripeto, la società Greca era arrivata a un punto che pur bisognava che la parte di professore qualcheduno la cominciasse a rappresentare quale continua a' giorni nostri, ma perchè s'è accorto che a

schivare il nome, non si schivava l'invidia naturale delle aristocrazie e delle democrazie contro l'intelligenza che dissolve quelle ed adombra queste [28], non si diminuiva il pericolo del professare di sapere più degli altri, ma si diminuiva bensì il provento, che da cotesta superiorità si sarebbe potuto ritrarre [29]. Il lungo discorso che più giù recita, a provare che la virtù si possa insegnare, egli non lo termina senza avvertire che ce n'è de' maestri più o meno valenti, e richiamar alla mente altrui sè medesimo e il salario che gli s'ha a pagare, e il modo in cui egli ne lascia fissare la somma dallo stesso discepolo [30]; nè senza difendere due ricchissimi giovani presenti, i figlioli di Pericle, da un'allusione di Socrate poco lusinghiera [31]. Del resto, per non essere mosso da ragioni molto nobili nel suo operare e per non sentire in sè lo stimolo e l'istinto della scienza, non si può già dire che sia cattivo uomo. Anzi, Platone ce lo figura come persona di principii e di condotta onorevole, e fa ch'egli molto nobilmente trovi nel tenore di tutta la sua vita trascorsa, la risposta alla domanda di Socrate, — se sia male nessuna cosa che piace; — disadatto a cogliere il significato preciso ed acuto di quella sentenza nella bocca di chi la dice, gli basta che abbia apparenza d'immorale per rigettarla [32]. Dimandato da Socrate, se egli non creda che sola la intelligenza sia degna di comandare all'uomo, risponde, con un sentimento di vanità e dignità insieme, che a lui soprattutto sarebbe vergognoso di dissentirne [33]. Nè manca di cortesia e di benevolenza d'animo; dice egli stesso di non essere invidioso e mostra di non mentire [34]; certo, segue Socrate a malincuore per una via per la quale egli non sa andare [35]; pure si lascia condurre [36]; e quantunque gli paia che Socrate faccia con lui il puntiglioso, acconsente pure di rispondergli, quantunque senta che

il suo rispondere torni a un confessare da sè medesimo la sua sconfitta [37].

Nè dell'ingegno di Protagora c'è data in questo dialogo un'idea sfavorevole. Egli ha cognizione accurata e fa un uso ingegnoso, utile e persino sapiente della mitologia greca; sa le instituzioni de' popoli tra' quali e a' quali ragiona; non contento di saperle, ne studia i fini e le cause; mostra che conseguenze ne risultino, per il giudizio della moralità e della natura degli atti che quelle instituzioni ammettano o puniscano; affaccia parecchi concetti giusti oltre di che ha un'erudizione copiosa di tutta la letteratura, o poesia Greca che a' suoi tempi era tutt'uno; e, quantunque, a un punto, sforzato a investigazioni di cui non sente lo scopo nè l'importanza, dica una scipitaggine, la sola che gli esca di bocca [38], pure a parecchie riprese si striga dalle strette di Socrate non senza acume e giustezza [39]. Di tanta lealtà fa prova Platone nel colorire la persona dell'avversario di Socrate! E pure, non ostante questa continua gentilezza di tratto, quanto, alla fine, non ci riesce diminuita la figura di quel Protagora che da' suoi amici fu chiamata la *Sapienza* o la *Ragione* [40]? I mediocri scrittori hanno bisogno di ingiurie e di villanie contro quello che a ragione o a torto vogliono che scapiti di riputazione nel vostro animo; a' sommi ne basta la rappresentazione sentita, intesa e sagace la quale fanno col coglierli nel principio stesso, vero o presunto, della mente e della vita di quello; e qui è il vero.

Entrare in particolari sulla qualità di coltura di Protagora, non serve qui, parte perchè ci verrà occasione di discorrerne in altro dialogo di Platone, parte perchè risulta dal nostro stesso dialogo e dal seguito di questa analisi. S'osservi solo fin da ora che alla sua mente, come a tutte quelle de' Sofisti, mancava un

indirizzo unico: le sue cognizioni non erano tenute insieme da nessun interno principio di vita, che le collegasse, il fine loro era estrinseco ad esse stesse, — la maggior utilità di quello che le aveva raccolte e di coloro i quali se ne procuravano l'acquisto a denaro.

Cotesta mancanza d'una vita intima e propria e unizzatrice al loro pensiero ci spiega la natura e i pregi e i difetti de' loro studii rettorici e del loro stile. De' primi che cominciassero, se non a dirittura a coltivare la prosa, almeno ad allargarne l'uso ed accrescerne l'importanza, costretti dalla abitudine anteriore de' poeti e dalle necessità attuali delle società democratiche greche a recitare i loro scritti avanti ad assemblee più o meno scelte e numerose, privi d'un pensiero potente, d'un fine alto che tutta agitasse la lor mente e ne facesse uscire con impeto la copia delle idee, sprovvisti d'idee proprie e forniti d'una erudizione piuttosto raccogliticcia, senza punta organizzazione interna come in Ippia, o con molta poca e solo in alcune parti come in Protagora, dovettero cercare de' mezzi estrinseci ed artificiali per dare alla lor prosa quell'efficacia e quella attrattiva che ne potesse fare per il gusto comune un succedaneo della poesia, quell'efficacia e quell'attrattiva, di cui era ancor chiusa per loro la fonte propria, natia ed inesauribile.

Non tutti, a questo fine, si servirono degli stessi mezzi, nè degli stessi mezzi tutti allo stesso modo. Troviamo in tutti, per quanto si può giudicare da' frammenti rimasti e dal giudizio degli antichi, uno stile qual doveva derivare dalle cagioni esposte, affettato e ricercato, ma con diverse fattezze e in diverso grado. Furono il primo esempio d'un fatto che s'è rinnovato in tutte le letterature, nelle moderne per ritrovare da capo un'arte di comporre, che nella greca si trattava di trovare per la prima volta. Torna in tutte

un momento in cui lo sforzo e l'affettazione e la lambiccatura, come le qualità le più contrarie alle prevalenti ne' prosatori anteriori e contemporanei, pajono le più adatte ad innalzare e ad abbellire lo stile; perchè, di fatti, sono quelle che più distaccano lo scrittore da' suoi predecessori e compagni vilipesi; e meglio e più certamente e facilmente riescono a dare alla prosa il colore peregrino della poesia. La storia dello stile si può raccogliere in due parole; da una semplicità naturale e spontanea, derivante da pochezze d'idee e dal difetto d'ogni sintesi nella mente dello scrittore, passa, dopo attraversato un periodo in cui tenta con tutti i lenocinii estrinseci della parola di dar valore alla prosa e credito allo scrittore, ad una semplicità anche naturale, ma riflessa, derivata dal vigore ed impeto e copia del pensiero. In questo ultimo momento si ferma poco; e questo poco tratto di tempo forma il periodo classico d'una letteratura, periodo che parecchie, — la nostra, nel mio parere, — non hanno mai o non ancor visto [41].

Protagora, nella letteratura greca, quando si deva giudicare non da' suoi frammenti, che quasi non ce ne resta, ma da alcuni accenni de' commentatori antichi e da' discorsi che Platone gli mette in bocca — discorsi de' quali è impossibile di determinare se fossero in gran parte estratti da' libri di chi gli recita, o solo imitati da quello stesso che ci racconta che fossero recitati, — Protagora ha avuta non poca parte alla trasformazione della prosa greca. Se dobbiamo credere ch'egli tenesse nella pratica dello stile gli stessi principii che mostrano averlo diretto nelle sue investigazioni grammaticali, dobbiamo dire ch'egli non si contentasse collo stile di esprimere nella sua nudezza, semplicità e vita propria un concetto, ma cercasse, affaticando la frase, dietro norme astratte e precon-

cette, rilevarne e renderne più efficace l'espressione, appunto come nelle sue investigazioni grammaticali mostra di essere stato uno de' primi a voler correggere l'uso, come dicono, colla ragione, a pretendere che quì e là l'uso sbagli a fare come fa, e bisogni mandarlo a scola, un Gherardini antichissimo. Come per le sue ubbie grammaticali s'ha nelle Nubi, con tanta vena di buffoneria, le beffe da Aristofane [42], così per i suoi artificii di stile è messo quì, d'una maniera più delicata ed ascosa, in burla da Platone.

Gli scrittori Greci, come osserva Aristotele [43], progredirono da uno stile a infilzatura, per rendere al possibile la sua espressione, ad uno stile periodico. Il primo è quello che si trova ne' primi storici, Jonici tutti e in parte in Erodoto, dal quale Aristotele ne prende l'esempio, e che noi vediamo ripetersi ne' nostri trecentisti. In esso, il concetto non ha organismo di sorte; è spezzato in tante membra; e ciascun membro è espresso da sè e attaccato mediante una congiunzione con quello che segue. Nello stile periodico invece il concetto com'è uno, così è espresso in un giro di parole che forma un visibile ed unico tutto in sè medesimo. Protagora, Jonico, anch'egli, si vede che è in sul passare dal primo stile al secondo; dove ha tutta la semplicità de' suoi predecessori e infilza incisi, e fa prova d'una grazia di discorso quasi bambinesca [44]; dove coordina il suo concetto e lo manifesta in un periodo di largo giro e selenne [45]. Tenta più volte e bene il periodo a un membro solo [46]: quello a più membra, se le sue parti conseguono l'una all'altra e non sono molte, non manca di facilità e felicità [47]; se molte, s'impaccia [48]; se le si contrappongono, e l'antitesi, come così bene in Isocrate [49], deva diventare il pernio del periodo, peggio di peggio [50]; si vede come fosse un mezzo di cui l'arte

della prosa non era ancora padrone. A volte, tenta in un periodo ad antitesi un ingegnoso equilibrio de' due membri che vi si contrappongono, mediante un ugual numero di sillabe e di parole in amendue [51]. Quantunque metta molta e forse la principal cura nella scelta di parole proprie e significative e nell'adattamente incastrarle ciascheduna al suo posto [52], pure non se ne contenta, e cerca inoltre il lenocinio di parecchi artificii, i quali a noi ora pajono bruttezze, come di ripetere a poca distanza la stessa parola in diverse forme di declinazione o conjugazione [53], o di adoperare parecchie parole che tutte abbiano la stessa radice [54], o di dilettarsi di assonanze che risultino dall'identità delle sillabe che cominciano [55] o terminano [56] delle clausole di periodi, o dall'usare a più riprese le stesse frasi, gli stessi nessi affatto di vocaboli [57]; a' quali vezzi ne aggiunge degli altri che usano anche oggi, e de' quali, anzi, parecchi scrittori modernissimi nostri e francesi pajono di volere riintrodurre l'abuso; sciupìo d'epiteti [58], vocaboli o non soliti o non intesi alla maniera solita [59], inventati per boria e per affettazione d'ingegno [60], presi a prestito da' poeti [61], e frasi affatto poetiche e difformi dalla natura della prosa [62] che erano difetti i quali a' boni scrittori Greci, di poco posteriori o contemporanei, come a Platone, a Isocrate, a Senofonte, ad Aristotele, davano nell'occhio più che a noi; giacchè essi richiedevano maggior castità, semplicità e naturalezza nella locuzione della prosa e più conformità coll'uso vivo del popolo nella scelta delle parole di quello che si richieda oggi da molti [63]. E conforme a questo prevalere di reminiscenze poetiche, nella frase, è l'abuso d'un ritmo poetico nel suono del periodo. Che la prosa deva avere una sua armonia, pareva a' Greci, la cui letteratura era in molto maggior parte recitata e in molto minor parte letta che la nostra,

anche più necessario che a noi. Que' primi prosatori, e per accostarsi meglio alla poesia e perchè non trovavano altri ritmi, usurpavano largamente i poetici; i quali più tardi vennero abbandonati, senza però poter essere determinato teoricamente da quali dovessero essere surrogati. Giacchè la questione del ritmo proprio alla prosa è stata bensì formolata nettamente da Aristotele, ma non risoluta nè da lui nè da Cicerone nè da' lor successori [64].

IV. (Cap. IX, X.)

SE LA VIRTU' SI POSSA INSEGNARE.

Dopo che Protagora ebbe fatta a Socrate quella risposta che c'è stata occasione di così lunga e varia esposizione, Socrate, accortosi che il Sofista voleva far pompa di sè avanti a Prodico e ad Ippia, propone egli di invitare anche questi alla conferenza; proposta che Callia, il padron di casa, migliora suggerendo di mettersi tutti a sedere in giro. Cosicchè tutti s'avviano dove c'era più scanni e seggiole, che era dove stava come s'è detto, a sermonare Ippia su un trono. Lì la scena si muta, come a dire, in teatro. I tre Sofisti, i quali prima recitavano ciascheduno la sua parte da sè, concorrono a recitarla insieme; Protagora ritiene il luogo principale e gli altri due colle loro ombre e colle loro luci ne lumeggiano la figura. Giacchè non v'ha dubbio, mi pare, che gli altri due Sofisti siano chiamati a presenziare la conversazione, per mostrare che è comune alla Sofistica quel difetto di sentimento scientifico e morale, che sarà più particolarmente mostrato in Protagora; di maniera, che se le tendenze e gl'indirizzi diversi e particolari di ciascheduno impediscono che della Sofistica si discorra come d'un sistema unico creato e promosso da una unica setta, non perciò tolgono che l'elemento negativo della Sofistica sia quel medesimo in tutti e sotto ogni sua forma, da sopraffare e da escludere [65]; di maniera che la supremazia che Protagora s'ascrive [66], è vana, nè egli ha titolo valido di distinzione dagli altri.

Come Protagora nel mezzo e i due Sofisti da lato formano una parte della scena, così Socrate da solo

riempie l'opposta. E intorno a quelli e a questo si serra un pubblico, diviso d'affetti e di pregiudizii, ma in troppa maggior parte favorevole a quelli. Anzi si può dire, che il solo Alcibiade, il quale era entrato insieme con Crizia poco dopo Socrate, prenda apertamente le parti di questo, e s'opponga che sia tenuto da meno, Alcibiade, quell'indole così vivace, ricca e petulante, che fu insieme con Crizia cagione di tanti danni alla sua patria, anzi, per l'affetto o l'osservanza che per alcuni anni gli dimostrarono, a Socrate stesso (67).

Dopo ciò, Protagora invita Socrate a dire perchè fosse venuto; a che questo ripete in pubblico quello che aveva già detto; che gli era per presentargli Ippocrate, giovine d'ingegno e di ricca famiglia, che desiderava diventare persona di conto e di riputazione nella città e perciò prendere la sua pratica; ma avanti, avrebbe voluto sapere che frutto gliene sarebbe venuto. Al che Protagora risponde che sin dal primo giorno che Ippocrate praticherà con lui, diventerà migliore, e così continuerà a progredire nel meglio ogni giorno susseguente.

Il concetto delle parole *bono, migliore* e simili non diventa assoluto e non acquista un contenuto proprio ed essenziale se non quando si discorra di *bontà morale;* altrimenti, è determinato da quel contenuto arbitrario che gli si aggiunge e non indica se non formalmente un'eccellenza di quello che qualifica. Ora, negli scrittori Greci o non mai o molto di rado prima di Platone *bono* vuol dire *moralmente bono;* quindi Socrate, che avea vista riflessivamente questa indeterminatezza di significato che tutti sentivano e di cui tutti si prevalevano nell'uso, aveva una continua premura di costringere il suo avversario a determinare di che bontà egli parlasse. Perciò qui, a Protagora ridimanda — e con una serie di esempii, al suo solito, gli fa inten-

dere di dove nasca e che significato abbia la sua nuova dimanda — in che egli renda migliore il suo discepolo, giacchè ogni maestro rende migliore il suo discepolo in qualcosa. E Protagora risponde, nell'abilità di consigliarsi bene circa gli affari pubblici di maniera che possa meglio di chi si sia trattarne e discorrerne, e circa gli affari privati di maniera che possa meglio di chi si sia amministrarli. Oggetto che Socrate riassume, col dire che, adunque, Protagora si ripromette d'insegnare l'arte civile, e di rendere gli uomini boni cittadini (68).

Socrate non dissentiva da' Sofisti rispetto a questo fine pratico dell'instruzione. Anzi, voleva che ogni altro studio fosse tralasciato e messo da parte, per non attendere che allo studio dell'uomo, e di quello che lo riguarda, a fine di renderlo bono e felice. Ma credeva che non si dovesse partire di dove movevano i Sofisti, i quali, senza cercare e fissare i principii generali ed assoluti della condotta umana, accettavano quelli che trovavano nel pubblico, e menando il discepolo allo studio de' singoli fatti e delle singole urgenze, l'addestravano a cavarne per la patria e per sè il miglior profitto (69). Questa abilità de' Sofisti, abilità che credevano avere essi stessi e saper comunicare altrui, non era dunque, se non una pratica affatto empirica, non ridotta nè riducibile a scienza, e che quindi a Socrate giustamente non pareva che si potesse insegnare.

Che è la ragione per cui egli a Protagora che si riprometteva d'insegnarla, comincia, senza sollevarsi alla prima al di sopra della comune veduta de' Sofisti, dall'opporgli due fatti. In prima — e non è detto senza ironia contro la democrazia Ateniese, — se cotesta virtù civile s'insegnasse, sarebbe un'arte e scienza particolare e distinta, come tutte l'altre; ora, gli Ateniesi quando si discorra di cose appartenenti ad arti

particolari e distinte, non vogliono accettar consigli se non da chi le ha imparate ed ha riputazione di saperle; quando invece si tratti di cose che riguardino il miglior governo della città, accettano consiglio da tutti, il che vuol dire che non credono che la scienza del governo o la virtù civile si possa insegnare. E in secondo luogo, gli uomini di stato, di maggior rinomanza, Pericle per esempio, insegnano a' loro figlioli tutte l'arti richieste, ma questa del miglior governo di sè medesimi e degli altri nè l'insegnano essi nè la lasciano insegnar loro da altri. Chiaro adunque che neanch'essi credono, che cotesta sia un'arte da potere insegnare. Ora, come mai tu, Protagora, prometti d'insegnarla?

Coteste obbiezioni di Socrate ci mostrano quale fosse il giro e il campo dell'insegnamento di Protagora, e come avesse egli ragione a contrastargli la possibilità dell'effetto di cui si riprometteva. Voleva insegnare una pratica la quale non è frutto che di tante rare qualità di mente e di animo che brillarono in Pericle [70], allo sviluppo delle quali concorrono tanti casi particolari e non prevedibili. Anzi, senza studiare l'indole del discepolo, — ciò a cui Socrate [71] attendeva primariamente in quelli che s'accostavano a lui, — qualunque egli si fosse, gli promettevano per la stessa somma di denaro. di renderlo adatto a reggere sè medesimo e altrui. Quasi l'attitudine a questo fosse uguale in tutti, che era l'errore che aveva indotto la democrazia d'Atene a nominare parecchi magistrati a sorte [72], e a concedere a chi si sia, libertà di consiglio e d'influenza.

Protagora alle obbiezioni di Socrate chiede licenza di rispondere col racconto di un mito, parendogli più degno a un vecchio di spiegare in questo modo il suo parere a un giovine. Ma cotesta forma che vedremo usare a Platone parecchie volte con ben altro intendimento, non ha nessuna ragion d'essere qui. Il mito,

in una discussione, può supplire un ragionamento cui manchi il mezzo di compiere; ma non può, con quella indifferenza d'uso che quì professa Protagora, surrogare il ragionamento. E' si trattava di sciogliere due obbiezioni; e bastava che Protagora mostrasse, che gli Ateniesi e gli uomini di stato credessero al contrario di quello che diceva Socrate, che la virtù si potesse insegnare. Il mito era un fuor d'opera; e Protagora sentirà egli stesso di doverlo abbandonare per istrigarsi davvero da quelle obbiezioni. Il mito resterà estrinseco alla dimostrazione richiesta; non le servirà che d'abbigliamento; e noi vedremo, che quì è adoperato, come altrove da Prodico ed Ippia, più per prendere occasione da alcuni dati mitici a esporre delle opinioni, che perchè il concetto, privo ancora di chiarezza e non consapevole a sè medesimo del suo valore morale e scientifico o incapace di distinguerlo in sè e svilupparlo astrattamente, si senta sforzato, come ne' legittimi miti dalla fantasia popolare e poetica e in quegli anche di Platone, a diventare racconto, prendendo forma di storia immaginosa (73).

V. (Cap. XI-XVI.)

PROVE SOFISTICHE CHE LA VIRTU' SI POSSA INSEGNARE.

Protagora non ha intese a dovere le obbiezioni di Socrate. Questo ha opposto il fatto, che gli Ateniesi lasciano a tutti discorrere di pubblico governo, non perchè egli neghi che tutti abbiano la capacità di farlo — cotesto, non lo nega egli nè afferma — ma perchè questa licenza concessa a tutti fa presumere che nel parere degli Ateniesi la scienza del governo sia innata a tutti e non serva d'insegnarla, anzi non si possa insegnare come le altre. Protagora, invece, s'accinge per la prima cosa a mostrare che la scienza del governo è comune a tutti, o per meglio dire, avrebbe almeno dovuto voler mostrare cotesto; se non che non afferma se non che e' ci sia un sentimento di giustizia e di pudore che è il fondamento delle società civili, e di cui tutti partecipano, giacchè se ogni singolo cittadino non l'avesse del pari, ogni società civile si scomporrebbe e andrebbe in dileguo; una verità delle più belle ed antiche, già riconosciuta colle stesse parole adoperate dal Sofista Greco ne' più antichi poeti di Grecia [74], ma alla quale manca ogni valore scientifico, perchè non è in nessuna relazione con ciò che sarebbe bisognato provare, e non dà nessun concetto chiaro e nessuna deduzione di quello di cui afferma l'esistenza.

Dalla forma stessa in cui è annunciata, risulta come cotesto valore le manchi affatto; giacchè non ci si dice nè come nè perchè, ma soltanto che sia, e ci si dice con un racconto, che alla maniera di tutti i racconti,

pensati a bella posta e d'industria per la prova d'un fatto morale, sanno del rappezzo e scovrono agli occhi meno pratici i rimendi, con cui s'è riparato alle toppe. Nella favola, recitata da Protagora, Prometeo raffigura in genere quel concetto stesso che nella mitologia d'Esiodo e d'Eschilo; giacchè egli è anche quì quella creatura, anteriore alla razza stessa degli Dei, amica dell'uomo e, quindi, venuta per una qualunque cagione, in odio a quelli; il primo autore de' progressi umani, in quanto s'attengono alle arti di dove viene il comodo e la sicurezza e la facilità della vita. Ma nella mitologia di Esiodo, Prometeo viene in ira a Giove per averlo voluto frodare, a pro' degli uomini, della miglior parte delle vittime sacrificate in onor degli Dei; e col rapimento del fuoco ripara a un danno cagionato da un'ira suscitata da lui; e, per via del perfido dono fatto da Giove a suo fratello Epimeteo, e da questo improvvidamente accettato, finisce coll'essere sopraffatto perfino in astuzia da Giove; di maniera che Esiodo non l'incolpa delle sventure della razza umana meno di quello che l'accagioni de' suoi progressi. In Eschilo, invece, Prometeo, concetto tremendo e sublime, se è da meno di Giove in potenza, è da più di lui in consiglio e in prescienza: egli, Titano, ha aiutato Giove a disfarsi de' Titani inimici, egli, Titano, sforza Giove a smettere il disegno di distruggere la razza umana; e per avviare questa all'avvenire maraviglioso che le presagisce, ruba agli Dei il foco, il foco ministro e mezzo d'ogni arte, e ne insegna agli uomini l'uso. Protagora tace affatto di Pandora, come Eschilo, e Prometeo per lui non è più il Titano astuto di Esiodo e magnanimo di Eschilo. La sua mente impressa da' più ragionevoli ed umani concetti intorno la natura divina già prevalsi nella coscienza greca, fa di Prometeo un esecutor disadatto degli ordini degli Dei; giacchè un'opera affidata a lui,

egli la commette a suo fratello Epimeteo, cui pure sapeva tardo a prevedere e pronto a ripentirsi; e non è se non dall'imprevidenza di costui costretto a rubare il foco. Giove non appare inimico come in Eschilo, o invidioso come in Esiodo, della nostra razza, ma giusto punitore di Prometeo, che, non avendo fornito l'uomo de' mezzi adatti a vivere e prosperare, turba il disegno divino, insegnando all'uomo l'uso del foco, quando Giove aveva altrimenti provvisto (75).

Però, Prometeo conserva nel concetto di Protagora quell'indole di primo autore della civiltà umana, nel limite, si badi, de' suoi bisogni corporei e materiali; bisogni, de' quali non si trova nè si troverà mai sodisfazione intera e compiuta, giacchè di lor natura rinascono più gagliardi da un lato, se sono sfamati dall'altro; cosicchè chi prima gl'instigò a cercar requie ed appagamento, ne ha pena perpetua da un'aquila che gli divora di giorno il fegato che gli si riforma di notte (76). È bensì strano, come Protagora affermi che pure colle arti di cui Prometeo sussidiò e corredò l'uomo, questo non potesse neanche difendersi dalle belve; e di fatti, non dà di ciò se non una ragione assai stracca; ma non ci ha a ridire nè a stupefarsi del senso religioso che egli ammette nell'uomo non ancora civile, giacchè quello dipendeva dalla cognazione com'egli stesso dice, o parentela delle due razze divina ed umana, nate amendue dalla terra (77), e delle quali l'una sentiva quanto l'altra la superasse di forza e di mente.

Però si vede, che ristretta in questi limiti la persona e l'azion di Prometeo, tutta la parte del mito che riguarda lui, non ha punto a che fare colla questione per il cui schiarimento il mito ci si racconta. E di fatti, Protagora stesso dice, che i progressi che la razza nostra aveva fatti e poteva fare in avvenire dietro il dono avuto da Prometeo, non sarebbero bastati a darle

il mezzo di costituirsi in società civile. Di maniera che Giove misericordioso, e accortosi che, la razza umana non costituita civilmente, non si sarebbe potuta salvare, e sapendo che senza un comune sentimento reciproco di giustizia e di pudore, ogni associazione si sarebbe dispersa e rotta da capo, manda Mercurio quaggiù a insinuare cotesto sentimento nell'animo umano, ordinandogli di accomunarlo a tutti, e non distribuirlo come la varia abilità delle arti, che a chi è data, a chi negata; e di por legge che chi fallisca alla giustizia e al pudore, deva essere da' suoi simili scacciato o morto.

Dalla qual generalità di cotesto sentimento Protagora senz'altro conchiude, che poichè è quello su cui appunto la società civile si fonda, è ragionevole che gli Ateniesi interroghino ed ascoltino tutti quando si tratta della maniera di governarla. E a maggior prova non già che sia, ma che tutti credano dover egli essere comune, aggiunge che chi confessasse di non averlo passerebbe per matto, quand'anche, operando ingiustamente, mostrasse co' fatti d'averlo smarrito; mentre chi confessi di non avere l'abilità di un'arte o mestiere che davvero non ha, dà segno di animo savio ed onesto.

Ora, quello che fin ora ha affermato il Sofista, riuscirebbe piuttosto a favore della sentenza di Socrate, giacchè se cotesto sentimento fa tutt'uno colla virtù civile ed è insito nell'animo umano per opera degli Dei, come mai la virtù civile si potrebbe, e a che si dovrebbe insegnare? Adunque, Protagora, non ostante la sua leggenda, è pur costretto a dimostrare con argomenti che la si possa. E lo fa, senza darsi carico di vedere se e come la tesi che la si possa insegnare, s'accordi con quella che ha svolta finora, che la sia comune a tutti.

Di fatti, egli dice, se non dipendesse dall'individuo stesso l'averla o il non averla cotesta virtù, se egli

non potesse acquistarla e non fosse sua colpa il non averla acquistata, non potrebbe — e l'argomento è de' più belli e de' più validi — l'uomo essère accagionato de' suoi atti, non punito se cattivi, non premiato se buoni. Giacchè la pena non è già una vendetta; bensì una emenda ed un esempio: si punisce perchè chi ha fallito, non ripeta il suo fallo, e chi non ha, si guardi dal fallire. Questo magistero della pena non avrebbe valore, se non potesse l'uomo apprendere ad operare virtuosamente. Quì Protagora non si eleva al di sopra della coscienza pubblica, — ed egli stesso lo confessa — ma l'interpreta con acume; ed annùncia de' veri di cui vedremo altrove che nobile uso faccia lo stesso Platone.

Nè — egli aggiunge — l'esempio degli uomini di stato è inteso bene. Già, alla prima, non sarebbe verisimile che appunto quello da cui dipende tutta la prosperità della vita, non l'insegnassero a' loro figlioli mentre lasciano loro insegnare tante altre cose che non servono se non ad ornarla. Per non essere l'insegnamento della virtù della stessa natura degli altri, non vuol dire che non ci sia. Anzi, esso gli accompagna e gli corona tutti. Ne sono instrumento il padre, la madre, il pedagogo, il maestro di leggere, il maestro di musica, il maestro di ginnastica, la città stessa, la società tutta, ciascheduno co' suoi mezzi, colla voce e l'ammonizione continua, co' carmi e co' canti de' poeti, coi divieti delle leggi, coll'applauso o il biasimo pubblico. Come dubitare che non sia insegnabile una disciplina della quale arrivano così continui e da tante parti gl'insegnamenti? Così Protagora accetta tutta la educazione del giovinetto greco quale la trova in Atene; la spiega con minutezza e la ragiona. Ma sono adatti cotesti maestri di virtù di cui Atene si contenta? Quale è la mente del pedagogo? Che sensi instillano nell'animo

i poeti? Se e' ci ha musica adatta ad informare l'animo virtuosamente, non ce n'ha di quella che riesce al contrario? Che qualità di leggi ha Atene, e non potrebb'esser corrotto il suo pubblico? Vedremo come altrove Platone, con un maraviglioso sentimento dell'avvenire e con una rara altezza morale, fa la critica di quello di cui qui a Protagora basta l'esposizione.

Ma perchè se la virtù si può insegnare, da uomini attissimi al governo della città nascono figlioli affatto disadatti a quello, da uomini virtuosissimi de' figlioli viziosi? Perchè, dice Protagora, quantunque di questo sentimento della virtù tutti partecipino, quantunque la virtù s'insegni, e' ci ha una disuguaglianza radicale nell'attitudine ad impararla, di maniera, che quantunque l'uomo civile sia sempre troppo migliore del barbaro, non però tutti gli uomini che fanno parte d'una civil società, sono adatti del pari a diventare persone virtuose e di conto. Di dove è arguita questa disuguaglianza? Che ci deva essere nella disposizion naturale, è conchiuso dal trovarsi in effetto una disuguaglianza tra gli uomini. Protagora, nel suo mito, non ce ne ha lasciata punto presentire l'esistenza, anzi dalle parole di Giove a Mercurio si sarebbe inferito che gli uomini su questo punto dovessero essere eguali; tanto più che è appunto un'eguaglianza tra gli uomini, quello che si sarebbe dovuto provare a fin di risolvere la obbiezione di Socrate contro la pratica succitata degli Ateniesi, e di trovare un fondamento alla promessa che i Sofisti facevano a chi si sia, d'insegnargli a diventare riputato e potente nella città sua.

Di fatti, Protagora riesce molto male a riintrodurre sè medesimo nel discorso. Gli bisogna ripetere che come ci ha maestri della virtù, così ce n'ha de' più o de' meno valenti, ed egli è uno de' più valenti. Con sè medesimo il Sofista termina e posa.

Chi non vorrà, dunque, ammirare l'arte con cui Platone ci ha saputo rappresentare nel discorso di Protagora la maniera d'esporre e la mente di lui? Come ha saputo coll'imitazione dell'artificio d'uno stile non suo combinare l'imitazione delle abitudini ragionatrici della mente altrui? A suo modo, e' ci figura prima intuitivamente i difetti di quella disciplina Sofistica, i quali ci esporrà più giù nella discussione di Socrate. Quella disciplina non è più nè meno morale di quello che sia la coscienza del pubblico di cui si fa interprete. Come questa, annuncia parecchi veri, ma senza connessione nè deduzione; è piena di sentenze e di opinioni che, alla maniera in cui son formolate, e senza essere riappiccate a principii comuni, si contradicono o non consentono appieno; è inviluppata, del pari, in una confusione perenne della quale non ha il sentimento; non ha della virtù un concetto schietto; ragionando della prudenza ed abilità che rende uno abile a governare, passa senza accorgersi a ragionare della virtù morale; e del fondamento di questa, senza esserne consapevole a sè medesima, fa il fondamento di quella: crede d'insegnare una cosa, ne insegna un'altra; crede di dirne una, ne dice un'altra; non ha una nozione chiara dell'uomo com'essere morale, e secondo il sentimento greco, lo confonde col cittadino utile; non prova cotesta identità, la suppone e l'accetta; in somma, rappresenta e riproduce quell'ammasso vago e indistinto di pregiudizii morali e sociali che Socrate prese a rivedere e a vagliare [78].

VI. (Cap. XVII-XXI.)

DEL CONCETTO UNICO D'OGNI VIRTU'.

Socrate, sentito, dic'egli, con gran suo diletto cotesto sermone di Protagora, non prende a discuterlo nè tutto insieme nè a parte a parte. È troppo gentile ed accorta persona per questo. Anzi, si confessa persuaso di quello che a Protagora è parso di aver dimostrato, quantunque coll'effetto mostri che nel suo parere non solo la dimostrazione non gli torni, ma che Protagora non ha neanche inteso che natura di questione avesse a risolvere. Di fatti, egli l'ha presa a discutere come se considerata in sè sola e da sè si fosse potuto venirne a capo, senza badare che la insegnabilità o non insegnabilità della virtù è una conseguenza dell'essenza sua stessa, di cui bisogna prima venire in chiaro, per poi dedurne con tutta facilità, se la si possa o no insegnare. Perciò Socrate fa finta di mettere da banda la questione suscitata da prima: mentre, davvero, la prende a trattare ab alto egli stesso, afferrandola ne' suoi principii.

Ora per entrare in cotesta investigazione dell'essenza e concetto della virtù, e' c'era un punto preliminare da chiarire. Socrate non rileva del discorso sentito se non una piccola parte; ed è, l'accenno chè quì e là Protagora ha fatto d'una virtù schiettamente morale. Questo solo passo vuol Socrate aver fatto mediante la lunga parlata che egli ha sentita. S'è arrivati a un sentimento d'una virtù, non dipendente dagli accidenti e dal maneggio della vita pubblica e privata, ma consistente, non s'è spiegato in che, ma pure in qualcosa, che ta-

lora è stato chiamato di questo nome generico di virtù, talora di quello di giustizia, di santità, di saviezza.

Ora il punto preliminare da chiarire era appunto questo. La virtù è egli qualcosa d'unico e d'identico? Cotesti nomi di giustizia, di santità, di saviezza, esprimono, con qualche variazione o con nessuna, questo qualcosa d'unico e d'identico? Giacchè se così non fosse, se il vocabolo di virtù non esprimesse un unico ed identico concetto, se cotesto concetto non si ripetesse tal quale in ogni vocabolo che indichi un qualunque atto virtuoso, sarebbe opera affatto persa, pensiero affato vano di cercare un concetto della virtù.

Appunto su questo verte la dimanda, che Socrate chiede permesso di ancor fare a Protagora, non dubitando, egli dice, di avere un'altra risposta sodisfacentissima. Ora, Protagora non fa difficoltà di concedergli, che la virtù sia qualcosa d'unico, e che la giustizia, la pietà, la saviezza, — e nel corso del ragionamento aggiunge, non senza che Socrate prenda nota e faccia suo pro dell'aggiunta — la sapienza ed il coraggio sono parti distinte della virtù.

I vocaboli di *tutto* e di *parte* de' quali l'intelletto volgare si contenta ed abusa, sono di una evidenza fallacissima; giacchè non chiariscono nulla sulla qualità della relazione che annunciano e non esprimono in genere se non un rapporto di esteriorità od estrinsichezza reciproca che nell'essenze ideali non calza nè ha luogo. Ciascheduna parte fa un tutto, diverso perchè ragguagliato a un diverso concetto, ma pure un tutto da sè; e resta a sapere quale sia la relazione di ciascheduno di questi *tutti* che chiamate *parte*, con quel *tutto* che nel parer vostro risulta da quelli. Appunto cotesta relazione Socrate vuole che Protagora gli sappia dire. Questo, a cui una ricerca simile arrivava nuova ed improvvisa, e pur pareva facilissima, risponde, senza

altro, che ciascheduna delle parti della virtù ha un suo concetto e un valore affatto diverso da quello dell'altra, alla maniera delle parti del viso che hanno funzioni e forme diverse l'una dall'altra. Il che Socrate gli riprova falso con tre argomenti.

Il primo gira su cotesto principio verissimo; — che se due concetti sono essenzialmente diversi, non si può dell'uno predicare l'attributo essenziale e proprio dell'altro: — di maniera che se la giustizia e la pietà rappresentano come pretende Protagora, due concetti diversi quanto quelli del naso e della bocca, non si potrà della giustizia dire che sia santa, nè della santità che sia giusta. Protagora sente la forza dell'argomento, nè sa strigarsene altrimenti che concedendo pure che una similitudine ci corra, e anche molta, ma quale e come e dove non sa dire, anzi dichiara di non vedere cosa importi di saperlo dire.

E Socrate, perchè non s'irriti e la conversazione non resti a mezzo, mostra di lasciar da banda questo soggetto, quantunque non faccia che riprenderlo da un altro lato. Giacchè gli prova da capo questa stessa identità radicale delle virtù, fondandosi su un principio che raccoglie dalle concessioni stesse di Protagora; che ogni concetto non ha se non un solo concetto contrario. Di fatti, perchè s'abbia un concetto contrario a un altro, non basta che a quello manchi quel *quid* essenziale, discernibile o no, che forma questo, ma bisogna che in quello cotesto *quid* stesso sia negato. Ci ha, per esempio, un che d'essenziale che costituisce il concetto di *bello;* ora, non sono concetti contrarii a questo tutti quelli ne' quali cotesto *quid* manca o è altrimenti concepito; ma bensì quel solo di *brutto* in cui quel *quid* appunto è negato (78). Se adunque i concetti delle virtù sono diversi, bisogna, che ciascheduna virtù abbia un suo contrario distinto, un suo proprio vizio che gli si

contrapponga: e se per caso si dà un concetto di vizio tale che si contrapponga non a una sola virtù ma a parecchie, vuol dire che i concetti di queste parecchie non sono distinti. Ora, e' si dà appunto che il concetto di *follia* s'oppone non solo a quello di sapienza che è la retta nozione delle cose, ma anche a quello di saviezza, che è il retto uso di questa nozione [79]; di maniera che come col primo argomento s'è provato che la giustizia concorra in un identico concetto colla santità, con questo si prova, che la sapienza sia tutt'uno colla saviezza.

E Socrate vuole andar oltre, spinto com'era dalla smania di arrivare al netto, e di fissare i concetti delle cose; ma a Protagora il gioco comincia a dolere, e fa atto di volersi schivare. Di maniera che appena Socrate, a fin di mostrare l'identità della saviezza colla giustizia, comincia a provar falsa la tesi volgare — non ammessa, del resto, da Protagora se non per comodo del ragionamento e dietro espressa riserva della sua particolare opinione, — che chi commette ingiustizia, operi da savio, appena, dico, Socrate si accinge a cotesta prova, Protagora coglie la prima occasione per ispezzare i lacci della dialettica di lui. E' pare che Socrate volesse condurre la prova, determinando da prima il concetto di *bene* mediante quello di *utile*, giacchè egli così ne' Memorabili come in questi primi dialoghi di Platone si serve con indifferenza de' concetti di piacevole e di utile per dedurre e fissare il contenuto di quello del bene [80]. Se non che Protagora prende occasione da una frase di Socrate, colla quale questo non intendeva dire, se non che non è bene all'uomo se non quello solo che gli è utile; e gli spampana fuor di proposito un suo lungo *luogo comune* — che n'avea sempre pronti parecchi, egli l'autore de' luoghi comuni [81], — e ce l'incastra a spiegare con sciupío di esempii come nel suo parere quello che è bene o utile

a una cosa, è male a un'altra; con che mostra di non intendere, che appunto quando si dà al bene un significato così relativo, torna allo stesso dell'*utile*. Se non che cotesta filastrocca del sofista non lasciava più luogo alla dimostrazione che Socrate intendeva fare; il quale, credo io, dopo avere dalla bontà inerente all'azione savia dedotta l'utilità sua, voleva dalla malvagità inerente all'azione ingiusta dedurre il suo danno; per potere da questo conchiudere l'utilità della giusta, e così dall'identità degli effetti risalire a quella della causa.

VII. (Cap. XXII-XXV.)

DEL METODO DELLA DISPUTA.

Perciò non c'era modo d'andare oltre nella disputa se prima non si fosse convenuto sul metodo di condurla. A Protagora e agli altri Sofisti bastava, co' discorsi pomposi, farsi credito colla gioventù dorata d'Atene; la questione stessa in quello che potesse avere di rilevante per la scienza morale e per la condotta umana, non premeva lor punto. Socrate, al contrario, sentiva che ci fosse una utilità non solo sua propria ma generale nella riformazione della morale volgare. Più volte, così qui come altrove, cerca con dichiarazioni espresse di cansare l'accusa ch'egli s'ostini in quella sua riprova e scandaglio continuo dell'opinione altrui per parere da più egli medesimo. Professa di non saper egli quello di cui interroga altrui; e la sua professione non è tutta ironia. Non è già il suo avversario in quel tale o tale altro discorso, ch'egli vuole redarguire; è la stessa mente di quello ch'egli pretende chiarire a lui medesimo e a sè; è la qualità de' concetti altrui ch'egli è risoluto per il bene comune di mettere a prova. Può accadere, anzi deve che in questa investigazione, certo non personale punto, le persone stesse di chi interroga e di chi risponde, vengano col fatto stesso manifestate nel lor valore scientifico e morale a sè medesime [82]: e questa manifestazione equivarrà a una purgazione del loro intelletto; cosicchè si troveranno se non già padroni della scienza, almeno in grado di poterla desiderare e volerla acquistare.

Ma perchè questo scandaglio si potesse fare, e' bisognava pure che il discorso non uscisse sempre di carreggiata. I due disputanti era pur necessario che tenessero amendue d'occhio un unico concetto, e non se ne distraessero, finchè non l'avessero considerato da ogni parte. Si trattava di esplorare delle nozioni generali, che s'erano andate formando per via di tante associazioni successive, non solo dell'individuo stesso, ma d'una esperienza di parecchi secoli, affatto rozza; che servivano di premessa a tanti raziocinii morali, all'insaputa di quelli stessi che li formavano; si doveva verificare e vedere, se quelle nozioni raccoglievano davvero sotto di sè tutti que' casi particolari a' quali le si applicavano; se non invece questi casi cozzassero l'uno coll'altro; cosicchè si fosse dovuto risolvere quelle nozioni e riformarle altrimenti.

A cotesto fine, Socrate non poteva adoperare altro mezzo se non appunto quello di procedere a dimanda e risposta, procurando di formolare sempre la sua dimanda in maniera che non gli si potesse dare altra risposta se non quella che faceva al suo proposito (83). La sua dimanda concerneva il significato largo e comprensivo d'un vocabolo che tutti avevano in bocca, e che nessuno credeva di non intendere. « La risposta voleva essere una spiegazione o definizione di cotesto vocabolo data da uno che prima non s'era mai provato a rendersi conto di quello che pensava. Ottenuta cotesta risposta, Socrate soggiungeva nuove interrogazioni, alle quali il rispondente si trovava sforzato a dare risposte non in accordo colla prima, mostrando così che la data definizione tornava o troppo stretta o troppo larga, o difettiva in qualche condizione essenziale. In questo caso, il rispondente procurava d'emendare la sua risposta; se non che l'emenda riusciva il preludio di altre interrogazioni alle quali non c'era verso

di rispondere, se non in maniera discordante dall'emenda stessa. Cosicchè il rispondente, dopo varii tentativi di cavarsela, era pur obbligato a dichiararsi colpevole di contradizione, ammettendo da sè che egli non fosse in caso di dare nessun esito sodisfacente al quesito principale, che da prima era apparso così agevole ed alla mano; ovvero quando non lo volesse ammettere egli stesso, non per questo gli uditori non sentivano molto vivamente la sua deficienza. A questo modo quel vago, ascoso e indefinito grumo di associazioni che s'era andato rappigliando attorno a un vocabolo familiare, era come a dire penetrato da un lievito che lo fermentava, forzandolo a spartirsi in porzioni discernibili, ed operando che la propria funzione che il vocabolo avrebbe dovuta compire, fosse diventata l'oggetto d'una distinta consapevolezza (84) ».

Chi si vuole far capace dell'opportunità e della necessità del metodo di Socrate, badi che le scienze fisiche di cui egli rigettava lo studio, e le morali alle quali voleva che unicamente si attendesse, si trovavano a' suoi tempi, in condizioni poco peggiori di quelle in cui si trovano oggi le nozioni stesse morali nella mente de' più, e le sociali e politiche persino in quella de' pochi; giacchè per alcune lo scrutinio fatto dalla scienza de' concetti volgari non è ancor disceso nella coscienza pubblica, e per altre quello scrutinio non è stato ancor fatto, e la scienza non ha ancor discusso e chiarito i preconcepimenti rozzi ed affastellati del senso comune. « Ogni uomo trova alcune persuasioni nel suo proprio cervello senza sapere come vi si siano insinuate, e vi risiedano; e le riscontra in altrui come parti di luoghi comuni e credenze non assoggettate ad esame. Perchè i vocaboli vi son pure di un significato largo e investito in antichi e familiari processi della mente, e sorretto ed accompagnato da sentimenti molti e gagliardi, le gene-

rali affermazioni nelle quali si adoperano, appajono evidenti per sè ed imponenti ad ognuno; sicchè a malgrado d'una disputa continua ne' casi particolari, nessuno si crede obbligato ad analizzare le proposizioni generali stesse, o a riflettere se egli abbia verificato il loro valore, e possa applicarle in maniera ragionevole e coerente [85]. Così in morale, in politica, in economia politica, su tutti i soggetti che si riferiscono alla società e all'uomo, prevale oggi come a' tempi di Socrate, la stessa confidente persuasione di sapere, senza che l'effetto corrisponda; la stessa generazione e propagazione, per via dell'autorità e dell'esempio, di convinzioni non messe a sindacato, appoggiate su un sentimento invigorito dal tempo e dall'abitudine, senza punta consapevolezza de' passi o delle condizioni con cui sono prevalse; lo stesso arruolamento della ragione alla difesa parziale di una opinione prestabilita, la stessa illusione, che perchè ognuno è familiare col vocabolario, ognuno sia in conseguenza padrone de' fatti, giudizii e indirizzi complessi, implicati nel senso de' vocaboli; e competente del pari ad usare parole d'un significato comprensivo e ad assumere la verità o falsità di ampie proposizioni, senza nessuna speciale analisi o studio [86]. »

Ha adunque qui Socrate ragione di dire, ch'e' non ci era più nulla da fare se Protagora non voleva che le sue nozioni si scrutassero e si sindacassero. Se la discussione doveva servir a venire in chiaro di qualcosa, sta bene; altrimenti, egli sarebbe andato via per discutere altrove; giacchè nel suo parere questa sua occupazione di scandagliare i pregiudizii comuni non gli era soltanto prescritta dalle predilezioni della sua mente, ma da un espresso volere divino [87]. Questa persuasione della necessità del suo metodo, Socrate non l'esprime qui da maestro, nè s'arroga dritto di costringere altrui a seguirlo. Afferma, invece, con quella sua ironia, che

a lui ogni altro metodo piacerebbe del pari; che vorrebbe bensì aver tempo di sentire de' lunghi discorsi e saperli fare, ma non sa; e per difetto della sua memoria è incapace di prender parte a dispute che siano condotte altrimenti che a brevi dimande e risposte.

Si osservi di che maniera questa risoluzione di Socrate sia intesa dagli altri, e si veda di quanto Platone ci rappresenta la figura del suo maestro maggiore di quella de' suoi contemporanei. Nessuno di questi ci sa veder altra ragione, se non una voglia — e giusta — di condurre la disputa in quel modo in cui egli creda di poter fare più spicco. Giacchè avendo Callia impedito Socrate di andar via, Callia stesso, Alcibiade, Crizia, Prodico, Ippia propóngono varii modi di rappattumarlo con Protagora.

Questi, per il primo, aveva opposto a Socrate che s'egli avesse fatto a modo di chi discorreva con lui, se avesse risposto nella maniera che avrebbero voluto i varii avversarii co' quali era venuto a gara di discorsi, non sarebbe salito in quella riputazione che pure aveva oramai.

E Callia, collo stesso sentimento, dice a Socrate di parlare pur egli a suo modo, ma di lasciar che Protagora discorra al suo; proposta, in apparenza, la più equa e giusta.

Alla quale Alcibiade risponde, che in effetto la proposta non è punto equa; giacchè Socrate non pretende di saper discorrere alla maniera di Protagora mentre questi pretende di saper disputare alla maniera di Socrate. O adunque dichiari di esser in questo da meno di Socrate; o disputi, e non infilzi ad ogni tratto un sermone. Le quali parole cominciano già a dipingere quel carattere garoso, e cocciuto di Alcibiade, di cui Platone ci farà altrove un ritratto compiuto e vivissimo. Ed e' si vede del pari dove fosse l'utilità che dall'insegnamento di Socrate attendeva quel giovine

ambizioso: potere nella tenzone degli argomenti sopraffare e vincere tutti.

Crizia non si chiarisce, ma vuole, poichè la conversazione l'interessa e gli piace, che si trovi modo di conciliazione tra i litiganti.

Cotesto modo propongono variamente i due altri Sofisti presenti, Prodico ed Ippia.

Avremo altrove migliore occasione di discutere dell'uno e dell'altro. Quì ci bisogna e ci basta rilevare que' pochi tratti che Platone ne disegna quì con mano maestra. Prodico — ed è per questo messo parecchie volte in burla dal nostro autore — aveva, forse per il primo, rivolta la mente alla distinzione de' vocaboli di senso affine ed alla cura della proprietà nel loro uso. Cosa, certo, di molto rilievo, e che mostra un gran progresso della facoltà riflessiva nella mente greca; giacchè queste distinzioni sogliono essere spontaneamente osservate con esattezza da' parlanti; ma, perchè passato il primo periodo d'una letteratura, e sentito il bisogno d'una forma più artificiosa e complessa, quelli che scrivono, le osservino del pari, bisogna in più casi, che essi si siano procurato di queste stesse distinzioni una cognizione riflessa. Perciò i primi tentativi della sinonimica, per servirmi di questa parola oramai prevalsa, concorrono co' primi sforzi di sollevare la prosa dalla semplicità sconnessa de' primi mitografi. E d'altra parte, cotesto esame accurato del proprio significato appartenente a ciaschedun vocabolo era un preparativo ed un accompagnamento dell'esame Socratico del proprio contenuto appartenente a ciascheduna idea (88). Però, come ogni cosa umana, questa scienza della sinonimica può degenerare in una affettazione; e la mente assuefatta a tener dietro a' significati distinti de' vocaboli affini, può sentirsi indotta dall'abitudine, ogni volta che occorra di usare un vocabolo, a distrarsi da quell'oggetto che l'occupava, e a smarrirsi e

pavoneggiarsi ne' tanti vocaboli di sensi affini che le si affacciano alla fantasia, immaginando di non digredire per questo, ma di continuare pure a esprimere in una forma più recisa, più determinata, meglio circoscritta quel tale concetto che voleva esprimere. Questo caso che s'avvera oggi, Platone ci mostra che seguisse già a Prodico. In pochi righi si perde tre volte dietro a distinzioni di vocaboli, le quali non facevano al caso; di maniera che la sua risposta sulla proposta di Crizia, ne acquista qualcosa di affatto vago e di punto a proposito, e il suo stile, quantunque preciso, ne prende un colore affettato e rettorico. Però, le sue osservazioni, troppo generali certo, mostrano una persona d'animo dolce e benevolo; e tale c'è dipinta, con varii tocchi sparsi quà e là nel corso del dialogo.

Con molta più risoluzione entra a discorrere Ippia. Questo, uomo d'una vanità presuntuosa, si vantava di saper tutto, al punto che raccontava egli stesso, d'essersi una volta presentato in Olimpia, non portando sopra di sè nulla che non fosse fatto di sua mano (88); scienze morali, fisiche, astronomiche, storia e leggenda, agricoltura, navigazione, rettorica, arti, mestieri, di tutto era pratico e tutto spacciava. Comincia il suo discorso dall'affacciare una teorica comune a lui e a parecchi altri Sofisti, di cui non si trova traccia nel discorso di Protagora, ma che vedremo discussa nel Gorgia (90); ciò è dire che la legge umana non segua sempre quella della natura (91); di dove cava un bellissimo concetto, che tutti gli uomini di reputazione e sapienti appartengano per natura ad una stessa patria, quantunque la legge umana li faccia cittadini di stati diversi; sono, come si direbbe oggi, non credendo di ripetere un'idea così antica, concittadini dell'universo. Cotesto è espresso non senz'alludere a un versetto di Pindaro (92): e nelle frasi con cui s'esprime nel seguito, brillano immagini non infelici, at-

tinte alle scienze naturali, agli usi della greca religione, al dritto privato e pubblico, all'arte del cocchiere, alla nautica [93]. E tutto ciò per conchiudere con una proposta, affatto pratica, la quale non è meno plausibile in apparenza che assurda in sostanza. Vorrebbe che Socrate e Protagora scegliessero un presidente, il quale circoscrivesse ne' debiti termini all'uno e all'altro la facoltà di parlare.

Cotesta proposta piace a tutti fuori che a Socrate, il quale non la respinge già di fronte, ma, al suo solito, l'attacca di fianco, e mostra come l'accettarla sarebbe o irragionevole o disonorevole allo stesso Protagora. Di maniera che a lui par meglio, se questo crede ch'egli s'ostini a voler condurre la disputa a suo modo perchè ci ha il vantaggio chi interroga, che Protagora interroghi lui per il primo, e Socrate rispondendo, mostrerà anche di che maniera intenda il rispondere. A un patto però che quando Protagora avrà presa la sua satolla, Socrate lo possa interrogare alla sua volta, e quello voglia rispondere e stare a sindacato delle sue opinioni.

Si badi come questo discorso di Socrate si distingue da que' de' Sofisti per semplicità di espressione, per velocità di esposizione e per stringatezza di logica. E' si vede la stessa mente abituata nella disputa ad afferrar chiaro il suo concetto, e tenerlo fermo, attraverso un lungo e vario viluppo d' interrogazioni e risposte. La disputa, si può dire, non sviluppata in un dialogo, per questo non vi brilla meno per entro. L'esposizione vi è fatta come dev'essere; giacchè ha a rappresentare il dialogo interno dell'anima; di maniera che vi si trova, alla maniera platonica, una prova intuitiva del frutto che dall'abitudine del metodo Socratico venne alla prosa greca; che fu il medesimo di quello che dalla disputa scolastica è venuto alla prosa moderna. E se questa vince quella in rigore di ragionamento e nettezza d'esposizione, la

causa n'è in ciò, che i difetti che contrasse presto la disputa greca, contribuirono a diminuire gli effetti del metodo Socratico sulla prosa, mentre que' difetti affatto contrarii in cui incorse la disputa scolastica, risultarono utili alla mente dello scrittore moderno. Di fatti, la disputa greca degenerò per distinguere troppo poco, la scolastica per distinguere troppo (94).

D'altra parte, si vede come la disciplina Socratica si distinguesse dalla Sofistica rispetto all'insegnamento dell'arte del parlare (95). Questa lo poggiava sulla moltiplicità delle cognizioni varie e sconnesse, e sulla abilità di adoperare varii artificii esterni di stile, escogitati a posta; quella lo poggiava sulla chiarezza dell'intelletto ottenuta colla considerazione compiuta dell'oggetto a trattare, e sulla prontezza dell'esposizione immediata e naturale. Socrate rendeva i suoi discepoli capaci di ragionare e con questo gli faceva capaci di discorrere; e nella forza di ragionamento e facilità di parola trovava uno de' mezzi che gli conciliarono tanto amore tra i giovani, e gli assicurarono tanta influenza sulle menti greche.

VIII. (Cap. 26-32.)

METODO DE' SOFISTI
APPLICATO ALL' INTERPRETAZIONE DE' POETI.

Protagora, non avendo modo di cansarsi del tutto, accetta la proposta di Socrate e comincia a interrogarlo, apparentemente sullo stesso soggetto di cui s'era trattato finora, ma davvero su un altro. Giacchè per discorrere su quello che Socrate s'era proposto d'investigare, non bastava non ismettere di parlare, come si sia, della virtù, ma bisognava volerne cercare e determinare un concetto saldo, dedotto con rigore, ed applicabile in tutti i casi. Questa distinzione, Protagora nè la sente, nè, quale c'è rappresentato in Platone, poteva sentirla; di maniera, che egli annuncia a Socrate che la sua dimanda concernerà del pari la virtù, ma con questo che si discuterà del modo in cui l'ha intesa un *poeta*. Un poeta! sta bene; ma colla poesia si saltava da una cognizione consapevole di sè, ragionata e riflessa, come quella che a Socrate premeva, ad una sapienza spontanea, tradizionale e di senso comune, della natura, in parte, di quella de' Sofisti, che era al contrario quella da cui Socrate voleva che si uscisse.

Il poeta, scelto da Protagora, è Simonide. Lirico riputatissimo, e in grandissimo onore presso gli Ateniesi, uomo di mente sobria, d'inspirazione tenue, di un gusto delicato e scelto, di uno spirito pronto e fine, non solito come Pindaro a balzare di cima in cima nello sviluppo de' suoi concetti, ma a fermarsi con amore sopra ciascheduno, a sfaccettarlo da ogni lato, e dargli il luccichio e la pulitura d'una gemma, pieno

di sapienza pratica ed adatto a rigirarsi bene negl'Intrighi di quaggiù, sagace e fecondo in sentenze nelle quali investe osservazioni sue proprie, avido di denaro, e a torto o a ragione accusato di vendere a prezzo biasimi e lodi, era quello tra' poeti anteriori la cui indole più s' accostava alla sofistica; cosicchè da una parte, Protagora, nel rispondere più avanti sulla sua professione, non ha fregiato se non solo lui, dopo Omero ed Esiodo, del nome di Sofista, e quì sceglie una sua poesia a soggetto della conversazione; e, dall'altra, Socrate, nel rispondergli, invoca Prodico, e dice espressamente che la sapienza di questo doveva essere antica quanto Simonide e anche più [96].

Una delle principali parti della disciplina sofistica era appunto questa; l'interpretazione de' poeti. Prima de' Sofisti, i poeti, secondo ci ha detto lo stesso Protagora, quando ha discorso dell'educazione ateniese, erano ben fatti leggere a' giovani, e certo spiegati dove o per via del concetto o della lingua rimanessero oscuri. Il fine per cui erano fatti leggere — quello d'insinuare boni e generosi sentimenti nell'animo — esclude già di per sè, che si avesse uno scopo critico ed un motivo letterario nello spiegarli. I Sofisti per i primi cominciarono a studiarli per loro stessi e a cercarne il senso col confronto de' luoghi, e a censurarne o lodarne i concetti. Cotesta prima critica moveva da principii, e prese abitudini, non abbandonati neppure oggi del tutto, ma pur tali che impediscono d'arrivare all'intelligenza d'un concetto e d'una forma poetica. Giacchè applicava al giudizio della poesia alcune norme logiche o alcuni pregiudizii morali, quelle estranee nella loro astrattezza alla natura della poesia, questi estranei alla mente del poeta [97].

Di ciò abbiamo prova nella prima interrogazione di Protagora, e nell'obbiezione ch'egli fa poi, alla risposta

di Socrate. Di fatti, la sua questione consiste a sapere come si possa scusare Simonide, il quale a pochi righi di distanza, dice a suo nome che sia difficile di divenire uomo bono, e poi censura Pittaco di aver detto che sia difficile di essere uomo bono. Socrate, il quale afferma e mostra di aver messo anch'egli non piccolo studio ne' poeti antichi, — certo, come si ritrae dal suo discorso, per raccoglierne quegli antichi semi di sapienza che contenessero, e metterli a riprova — Socrate resta alla prima sopra di sè, sbalordito della dimanda; e, per trovar tempo a pensare, prega Prodico, con un verso d'Omero, di venirgli in ajuto, trattandosi della difesa d'un concittadino, e di dovere, a difenderlo, adoperare quella cotale scienza sinonimica, propria tutta di lui. Di fatti, Socrate risponde a Protagora che *divenire* sia diverso da *essere*, e che Simonide affermi che sia difficile di *divenire* bono, e non neghi a Pittaco se non che sia difficile di *essere* bono: poteva parere a lui come a Prodico e a molti altri, che sia bensì difficile, secondo dice anche Esiodo, di acquistare la virtù, ma una volta acquistata sia facile di conservarla (98).

Così Socrate deride alcune altre abitudini, certo reali della critica Sofistica, e le quali, del resto, la critica antica non è riuscita a perdere mai e la moderna ha penato molto, anzi pena a smettere. Socrate stesso e Platone, quantunque per una ragione diversa che dovrem dire di quì a poco, non ne andarono punto esenti. La distinzione com'è proposta, del *divenire* e dell'*essere* è attinta alla filosofia d'Eraclito, e non ha punto luogo in Simonide. Ora, credo potersi arguire da Platone che a Prodico il quale nell'interpretazione de' poeti doveva fare un grande sciupio della sua sinonimica, occorresse molto più che a Protagora, di appiccare così a de' poeti antichi delle distinzioni nate o da osservazioni tutte sue o certo derivate da un posteriore svi-

luppo del pensiero. D'altra parte, non è senza una particolare ironia che Socrate difenda Simonide mediante la nozione del *divenire*, presa a imprestito da una filosofia, dalla quale, come vedremo nel Teeteto, Protagora aveva derivato egli stesso il suo scetticismo teoretico.

Protagora risponde a Socrate, che gli è impossibile che Simonide l'abbia intesa così; giacchè avrebbe avuto ben torto di affermare che sia facile a rimanere virtuoso, cosa di tutte la più difficile. Ora, c'era nella poesia stessa di Simonide una ragione eccellente da contrapporre a questa parte della risposta di Socrate; giacchè il poeta stesso dice, che Pittaco sbagli a pronunciare, che sia difficile d'esser bono, giacchè Iddio solo possa avere lode assoluta d'una bontà perenne, e l'uomo non può. La critica Sofistica, adunque, circoscritta nel confronto de' luoghi, non abbracciava tutto il campo della poesia stessa sulla quale s'esercitava: e Protagora, invece di prevalersi contro Socrate de' versi stessi del poeta, gli obbietta che a interpretarlo a suo modo, gli si apporrebbe un giudizio morale falso.

Socrate par che giubili di cotesto impaccio del Sofista; e non fa prova che d'aumentarlo. Disdice con una grande apparenza di umiltà, la prima difesa che aveva fatta di Simonide, e dà la baja a un tempo a Protagora e a Prodico, proponendone una seconda molto più assurda. Una delle pretensioni di cotesti primi retori — pretensione ereditata da' loro seguaci — era quella di mandare a scola la lingua parlata, di correggerla mediante certe lor norme prefisse, e di menar vampo di cotesta lor lingua rettificata ed illustre. Prodico pretendeva che *terribile uomo* (δεινὸς ἀνήρ), nel significato di *uomo abile*, non si dovesse dire d'uno di cui si volesse discorrere con lode; perchè il *terribile* non si dice se non di cose cattive; e a provare ciò si serviva dell'analogia di parecchie frasi in cui si qualificava di

terribili appunto cose di cui si aveva cattiva opinione. Socrate si prevale di cotest'ubbia, e col consenso di Prodico — contento di veder proclamata ed usata la sua scienza — afferma che la parola *difficile* ha essere come l'altra *terribile;* non si possa dire se non di cose cattive, di maniera che Simonide non abbia se non voluto racconciare la lingua in bocca a Pittaco, egli Ceo a Pittaco Lesbio, ed insegnargli a non dire che sia difficile l'esser bono quasichè l'esser bono fosse a biasimare. Cotesta risposta è affatto ridicola; e che Prodico se ne accontenti, e Protagora non sappia opporre se non che si sbagli a dare cotesto senso a *difficile*, mostra che strettezza di veduta accompagnasse la scienza sconnessa de' Sofisti, e quanto questa lor fosse di poco ajuto, appena contradetta e discussa. D'altra parte, il rimanersene come di fuori, Socrate stesso, e lasciare per alcuni minuti Protagora e Prodico a contendere da soli, ci fa sentire come a quello non paresse punto un'asserzione seria la sua; e come de' professori d'una dottrina senza unità e fondata sopra basi così mobili, dovessero facilmente riuscire ad opinioni quantunque diverse, del pari false e risibili. E la confessione di Socrate, che Protagora abbia ragione di non ammettere che Simonide pretenda che *difficile* non si dica se non di cose cattive, e che Prodico non lo creda neanch'egli e non ha se non finto di crederlo per prender saggio di Protagora, rende la scena affatto burlesca [99]. Cosicchè cotesto luogo è quello dove la satira di Platone diventa, sotto la sua solita forma d'ironia benevola, più violenta e sanguinosa: e se devo dire, la caricatura, anche come arte, mi par soverchia. Nè storicamente è possibile che Protagora e Prodico venuti in tanta riputazione tra un popolo di mente acuta e sveglia, dovessero rimanere così corti nelle stesse discipline di cui formavano la loro occupazione prediletta.

Dopo questo, Socrate, per mostrarsi affatto ossequente a Protagora, si dichiara pronto, quando gli altri vogliano, ad esporre una sua interpretazione del carme di Simonide, affinchè Protagora veda di che forza egli sia in questa parte. E quì, col beneplacito di tutti, comincia un discorso lungo, de' più curiosi ed osservabili che ci accada di leggere in Platone. È un miscuglio novo e bizzarro di affermazioni fatte da burla, e di opinioni sostenute da senno, di beffa e di serio. Già nella forma, Socrate accetta quella de' Sofisti, e recita un sermone che apre con un lungo esordio; ma non li contraffà però nella frase e nel periodo, come gli vedremo operare altrove; tiene il suo stile, pronto e vivo, netto e tutto brio e movimenti. A Protagora, il quale da principio aveva affermato che la sua arte fosse antichissima, e preferiva il sermonare al discutere, comincia dall'opporre che i veri sapienti si contentavano di formole succose e brevi. Si riferisce, come dice egli stesso, a que' sette, i quali, quasi su' primordii della storia greca, attestano come a dire, il riscotersi della riflessione pratica suscitata da' mutamenti sopravvenuti allo scadere de' governi eroici, e lasciarono, quasi a testimonio della loro sapienza, alcuni detti brevi ed arguti, rimasti come regole da seguire, nella memoria de' posteri. Dalla brevità delle loro formole arguisce — e quì da burla — che la tradizione di cotesta loro sapienza fosse rimasta soprattutto in Lacedemone e in Creta, popoli d'instituzioni consimili, e riputati del pari per il loro odio ad ogni cultura e per la pochezza delle loro parole. Anzi, aggiunge, cotesta sapienza è il lor vero privilegio; il che — afferma con un'ironia che si potrebbe oggi volgere contro gli Anglomani — ignorano quelli che per imitare i Lacedemoni, affettano di vestir come loro e di prediligere gli stessi esercizii del corpo. E che sia il vero, ne sono prova le risposte che i Lace-

demoni ti danno di tratto in tratto, le quali ti lasciano stupiti di quanta cognizione mostrino nel parlare, non meno di quello che tu fossi di quanta stupidaggine parevan mostrare tacendo.

Di dove Socrate vuole indurre, con prove da beffa ch'egli contrappone a quelle che del contrario Protagora aveva date da senno, che il discorrere breve, conciso, esatto, quello che usava lui e che voleva veder usato da Protagora, sia la vera maniera di esprimersi de' sapienti; tentando, con questa lusinga, di persuaderlo a non entrare da capo in lunghi ragionamenti quando egli ricomincerà da capo a interrogarlo.

Questo intento vero del discorso è nascoso; ed è detto, al contrario, che non si sia parlato di questa antica sapienza se non per rintracciarvi l'origine di quel motto di Pittaco — È DIFFICILE D'ESSER BONO —; contro cui, secondo il parere di Socrate, è volta tutta la poesia di Simonide. Giacchè questo — si presume —, aveva nello scriverla un fine affatto personale; quello di mostrarsi da più e di venire in riputazione, facendo il maestro a Pittaco. Dove ci ha un' altra puntura contro a Protagora e a' Sofisti, alla cui critica de' poeti s'intende attribuire lo stesso fine. Il che di certo non sarebbe troppo se si dovesse giudicare dalla grettezza della questione che su cotesto carme di Simonide aveva proposto Protagora.

Socrate prova che il fine d'esso carme sia quello ch' egli ha detto, mediante un'interpretazione compiuta che n'abbraccia, e collega tutte le parti. Cotesta interpretazione è falsa per ogni verso; pure, nella sua falsità, ci presenta la vera e genuina indole della critica letteraria com'era maneggiata da Socrate. A questo, — la cui mente rassomiglia per alcuni lati a quella d'un sacerdote d'animo pio e compreso dell'alto e tremendo destino dell'uomo, mentre per alcuni altri era

quello che si può immaginare di più contrario —, la letteratura pareva qualcosa di molto inferiore e sottordinato, che non avesse un fine per sè, e a cui si dovesse cercare, per conseguenza, uno scopo estrinseco. Perciò l'interpretazione o critica de' poeti non aveva nel suo parere un valore assoluto, come non l'aveva neanche l'opera alla quale s'applicava. L'ARTE PER L'ARTE non gli sarebbe parso formola meno assurda di quest'altra; NELLA CRITICA DELL'ARTE NON S'HA NÈ S'HA AVERE ALTRO FINE CHE D'INTENDERE L'ARTE. Nè per questo, come vedremo nell'Apologia e nell'Ione, negava che l'arte movesse da un alto principio; anzi gli pareva che tutta dipendesse da un'inspirazione divina della quale nè il poeta stesso nè altri si sarebbero potuto render ragione. Per conseguenza, nel suo parere — e di certo non è il mio — la critica doveva contentarsi di rilevare nella poesia uno scopo, che il poeta si fosse proposto, o torcerla ad uno ch'egli non si era proposto, pur di cavarne un documento civile o morale la cui persuasione sarebbe potuta divenire più efficace e viva coll'ajuto de' versi (100).

Perciò, quì Socrate comincia dall'ammettere che Simonide discorra di virtù morale — ammissione, del resto, che nessuno degli astanti avrebbe voluto contendergli; — e cerca di persuadere, che Simonide tenesse quella stessa dottrina che egli di qui a poco si sforzerà di provare nella discussione con Protagora; cioè, che la virtù consista nel sapere e che nessuno pecchi se non per ignoranza (101).

D'altra parte, questa stessa facilità di accomodare coll'interpretazione il significato d'una poesia al fine dell'interprete, vuol essere una prova della mobilità della base accettata per uno de' fondamenti della loro scienza civile da' Sofisti (102), prova, in una maniera risibile, confermata da Ippia; il quale quantunque approvi

Socrate, avrebbe però, dice, anch'egli un discorso da recitare in cui della stessa poesia sarebbe data una spiegazione affatto diversa dalle tre precedenti, eppur bella. Se non che Alcibiade che pur vuole vedere il suo Socrate a dare scacco a Protagora, gli risponde alla spedita che sarà per un'altra volta.

E Socrate, quindi, dà egli stesso una ragione esplicita della leggerezza con cui tratta la critica letteraria, col pregar Protagora di smettere di discorrere di poeti; giacchè qualunque interpretazione se ne dia, mancherà sempre una riprova, non si potendo interrogare il poeta stesso, se cotesto gli era quello che voleva dire; anzi, come aggiunge altrove, quando anche si potesse interrogarlo, non ti saprebbe egli stesso cosa rispondere. Ora, un concetto, di cui chi l'ha non sa render conto, nè difenderlo a sè medesimo e contro altrui, non può acquistare saldezza e prendere dignità di scienza. S'ha, adunque, a metter da canto le opinioni e i concetti altrui, e soggettare ad esame, e a riprova noi stessi. Protagora vi si fa tirare di mal suo grado; pure pregato da Callia e da tutti, permette a Socrate d'interrogarlo; che egli risponderebbe e lascerebbe sindacare le sue parole.

IX.

DIMOSTRAZIONE DELL'UNITA' DEL CONCETTO DI *VIRTU'* E DICHIARAZIONE DELL'ESSENZA D'OGNI ATTO VIRTUOSO.

Socrate, adunque, ripiglia la questione dove era stata interrotta, e ridimanda a Protagora se la relazione delle varie virtù tra di loro gli paja come prima, di assoluta diversità reciproca e dal tutto di cui fanno parti. Al che Protagora risponde, mostrandosi sodisfatto rispetto alla sapienza, alla saviezza, alla giustizia e alla santità, che corra tra esse una grandissima somiglianza; ma continuando a sostenere rispetto al coraggio che esso sia una virtù affatto diversa dalle altre; di fatti, egli dice, si trova in persone che non hanno nessun'altra virtù. Tutta la dialettica di Socrate, sino alla fine del dialogo è, per conseguenza, diretta al fine di rilevare e mostrare nel *coraggio* un carattere identico con quello delle altre virtù, per potere così intendere di che maniera e con quale concetto si attribuisca al *coraggio* cotesto nome; giacchè, essendo la virtù, nel suo parere e nel nostro, un privilegio della natura razionale, bisogna pure che ogni atto che si qualifichi di virtuoso, sia un atto razionale.

L'argomento col quale principia Socrate la sua battaglia, si poggia sul seguente luogo dialettico, dovendosi ben essere persuasi che la parte argomentativa d'un dialogo Platonico è un'esemplificazione parziale della topica d'Aristotile [112]. — Ogni attributo che si predica d'un genere, non puo' ripugnare a nessuna delle specie. — Perciò, Socrate, dopo appurato da Protagora che i co-

raggiosi sono audaci, gli dimanda per la prima cosa se la virtù non sia tutta bella e lodevole; giacchè dove fosse riuscito a fargli sentire che ci siano atti d'audacia non lodevoli nè belli, con questo stesso l'avrebbe sforzato a distinguere l'atto audace dal coraggioso, il fatto naturale dal morale.

Ora, di che maniera lo fa convenire di ciò? Proponendogli parecchi esempii ne' quali l'audacia è lodevole; in tutti s'incontra questo carattere comune, che quegli i quali commettono gli atti audaci, hanno cognizione di ciò che fanno. Impresso bene nella mente di Protagora cotesto carattere, gli dimanda a un tratto, se ha visti commettere di cotesti stessi atti a gente che non sapeva quello che si facesse. — Sì — E ti son parsi coraggiosi costoro? — È costretto Protagora a rispondere di no, giacchè questo operare avventato non è punto lodevole. Ora, Socrate gli fa osservare che se coraggiosi non sono, audaci però sono di certo.

Da questo stesso carattere di cui Socrate s'è servito a distinguere l'atto coraggioso dall'audace, egli vorrebbe cavare in fretta un'altra conseguenza; ed è, che poichè quella parte lodevole dell'audacia a cui si può attribuir nome di coraggio, è contrassegnata dall'avere chi fa l'atto coraggioso, cognizione della sua operazione, che, adunque, il coraggio sia tutt'uno colla *sapienza*, ovvero per dirla alla moderna, il coraggio, in quanto è virtù, sia anche esso un fatto della facoltà intellettiva o razionale della natura umana, come la giustizia, la santità e la saviezza.

Se da questo ragionamento di Socrate si volesse dedurre la estensione reciproca de' due concetti di audacia e di coraggio, si dovrebbe dire, che ogni atto coraggioso è audace, ma non già che ogni atto audace sia coraggioso. Ora, Socrate aveva bensì dimandato a Protagora se tutti i coraggiosi siano audaci, e dimostrato quale

conseguenza derivi dall'esserci alcune audacie non coraggiose; ma non gli aveva già domandato se tutti gli audaci siano coraggiosi: una dimanda di nessuna importanza qui, e alla quale la stessa dimostrazione avrebbe per sè data una risposta negativa. Di più, non aveva dimostrato che il coraggio fosse sapienza, col notar solamente che gli atti coraggiosi suppongono cognizione, ma bensì col provare anche che soli gli atti audaci, fondati su una cognizione, parevano degni a Protagora d'esser tenuti belli e lodevoli, come ha pure a parere ogni atto virtuoso.

Protagora, adunque, nel rispondere alla dimostrazione Socratica, con una tirata piuttosto lunga, mostra di non averne intesa la forza; giacchè s'attacca agli accidenti, non alla sostanza di quella. Oltre di che, mentre si chiarisce affatto disadatto a intendere le esigenze del metodo Socratico, si crede di sodisfarle con alcune distinzioni affatto arbitrarie sul significato delle parole *potenza, forza, audacia, coraggio.* Dove facendo derivare l'audacia e il coraggio da fonti contrarie, quella o da arte, o da spirito animoso o da pazzia, questo dalla natura e da buona educazione dell'animo, nega persino quella relazione tra i due concetti e vocaboli che pure aveva egli stesso ammesso a principio.

A questo, Socrate non ha altro partito che di ripigliare la dimostrazione da un altro lato, tenendo ascosa a Protagora la mira dove va a ferire l'argomentazione, finchè la conchiusione non ne salti fuori evidente ed ineluttabile.

Noi i quali questa dimostrazione leggiamo tutta, bisogna che per coglierne tutto il nerbo ed i giri prendiamo una via opposta a quella seguita da Socrate nel farla. Sappiamo che scopo egli avesse: — dimostrare che il coraggio sia una virtù, il cui carattere costituente, come quello d'ogni altra virtù, sia di dipendere dalla nostra

natura intellettiva, non dalla sensitiva o materiale —. Cotesta natura o facoltà intellettiva, considerata nel suo potere natio o acquisito, è quella che Socrate chiama a volte *sapienza*, a volte *scienza*, a volte persino *arte*, incertezza e moltiplicità di *terminologia*, la quale mostra ch'egli, risoluto su questa essenza intellettiva della virtù, non avesse però investigato più in là l'atto d'intelletto nel quale essa consista, e a che condizioni quello possa essere efficacemente pratico.

Si vede sin da principio che via vorrebbe prendere Socrate per riuscire costì. Quello che persuade che il coraggio e la paura siano due fatti della facoltà sensitiva, è che chi ha la prima qualità, si mette in imprese, dalle quali come dolorose, chi ha la seconda, rifugge. La magnanimità o coraggio pare che consista nello sprezzo del dolore; la pusillanimità o paura nella repugnanza al dolore e nella susseguente ricerca meticolosa del piacere. Ora, il dolore e il piacere sono ben di certo due fatti della nostra natura sensitiva, ed egli pare che l'opinione seguita da Protagora fosse, che in una diversa disposizione o relazione al dolore della spiritualità sensitiva dell'anima consistano il coraggio e la paura. Adunque, Socrate vuole mutare cotesta relazione, trasformando i concetti di dolore e di piacere, o piuttosto mostrando, che entrano nella determinazione del coraggio e della paura, non già considerati come fatti istantanei e passeggieri della nostra natura sensitiva, ma bensì come sentimenti prescelti dalla mente ed aspettati a ciaschedun suo atto dall'uomo dietro un giudizio della natura dell'atto stesso. Non ha coraggio, voglio dire, chi sprezza il dolore attuale, ma chi lo sprezza ragguagliandolo con tutti i piaceri di qualunque indole che la paura di cotesto dolore gli farebbe perdere. Il sentimento complessivo che il coraggioso presceglie, e che aspetta dal suo atto di co-

raggio, di cui ha inteso tutte le relazioni e gli effetti, è anch'esso piacevole, come quello del pauroso; se non che questi ragiona male, e per non avere inteso il suo proprio atto al modo dell'altro, dove sperava un soprappiù di piacere, troverà un soprappiù di dolore.

A fine di dimostrarlo, Socrate, se gli fosse stato lasciato fare, aveva scelto un partito spiccio, quello di farsi concedere a un tratto da Protagora, che il *piacevole* sia tutt'uno col *bono*. Se non che questa dimanda è ambigua; giacchè si può intendere per piacevole ogni *piacere* attuale, di qualunque natura, ovvero si può intendere che un atto non dia *piacere*, non sia *piacevole*, se non quando dia un dippiù netto di piacere, tenuto conto di tutto quello che potesse avere di doloroso nelle sue cagioni o ne' suoi effetti. Questa diversa maniera d'intendere la parola è stato il fondamento di due sistemi affatto diversi, quello d'Aristippo e l'altro d'Epicuro, che pur pajono avere la stessa base. Bisognava, adunque, chiarire, e la necessità d'uno schiarimento è appunto fatta sentire da Protagora che obbietta a Socrate, che non tutto il piacevole è bono, ma bensì solamente quello che sia piacevole insieme ed onorevole, o bello: servendo questa parola di *bello*, così quì como altrove, ad indicare il carattere morale d'un atto, in quanto risulta dall'ammirazione o approvazione che eccita nell'animo altrui.

In conseguenza di che, Socrate, dopo avergli fatto avvertire che un altro suo pregiudizio, — quello della supremazia dell'intelletto su ogni altra parte della natura umana —, sia contradetto dal pregiudizio volgare, che il piacere possa sforzare l'uomo a fare quello che l'intelletto gli vieterebbe di fare; e così impegnatolo a provare e trovar falso questo secondo pregiudizio contrario al suo, Socrate, dico, prende a dimostrare che questo secondo pregiudizio si fonda su un falso concetto del

modo in cui il piacere o il dolore determinano l'atto umano. Dove, rigettando il sistema d'Aristippo a cui ogni piacer presentaneo era causa efficiente e legittima di determinazione, mostra come l'uomo non si determini se non dietro un giudizio del beneficio o danno puro di piacere e di dolore che s' ha a ritrarre definitivamente da un atto, riguardato come dicevo, da ogni parte. Di maniera che è un giudizio, un atto razionale, quello che determina l'atto umano, ed anzi, un giudizio di più e di meno ovver di misura. Cosicchè sia una scienza ovvero un'arte il principio dell'operazione umana; la quale sia virtuosa, quando si sarà misurato a dovere, viziosa quando non si avrà saputo misurare. Si avverta che intendendo così la natura del piacere, il concetto di piacevole si converte in quello di utile; giacchè utile non è se non quello da cui risulta un dippiù netto di piacere alla natura umana. Che è la ragione per cui ne' sistemi utilitarii moderni — ne' quali non si trova enunciato con maggior precisione di quello che si faccia qui da Socrate, che l'uomo si determini dietro un bilanciamento di piaceri e di dolori (113), — non si trova altra base se non appunto cotesti piaceri e dolori, su cui edificare il monumento dell'utilità. Ed è per questo appunto che trovano e troveranno sempre impossibile di collegare necessariamente e indissolubilmente l'utilità dell'individuo con quella di tutto il genere umano o del maggior numero, collegamento il quale pure si pretende che sia il gran progresso fatto da' sistemi utilitarii moderni al di là degli antichi; giacchè essendo il piacere e il dolore de' criterii affatto proprii, particolari, intrinseci ed esclusivi all'individuo stesso che gli sente, non si può calcolare con essi se non la sola utilità dell'individuo stesso (114).

Socrate, con questo suo esame della maniera in cui il piacere e il dolore determinano l'atto umano, era riu-

scito non solo a entrare più addentro nell'essenza razionale della virtù, di quello che avesse fatto più su colle identificazioni parziali della saviezza colla sapienza e della santità colla giustizia, ma ancora a scovrire, di maniera che Protagora non potesse negar di vedere, il carattere razionale del coraggio: giacchè se un giudizio di un dippiù è quello che determina ad operare, il coraggioso, come ogni altro, è anche egli determinato ad operare dalla cognizione, e il vile dall'ignoranza dell'atto di cui risulta un dippiù di piacere. La differenza tra di loro è che l'operazione dell'uno sarà bella, perchè determinata da cognizione, quella dell'altro brutta, perchè determinata da ignoranza; e perciò quella del primo bona, quella del secondo cattiva, Socrate facendosi concedere l'identità del bello col bono, come accettata dal senso comune, mentre ha dimostrata quella del piacevole col bono che il senso comune perchè non l'intende, rigetta. Ora in che senso ha egli inteso il *bono* in cotesta dimostrazione? Da capo, in un senso volgare; giacchè non ha dubitato di affermare — e nessuno gliene ha conteso — che *bono* sia quello che dà un dippiù di piacere — che vuol dire *utile* — e *cattivo* quello che dà un dippiù di dolore — che vuol dire *dannoso*.

Chiunque ha pur sentito discorrere della purezza della Morale platonica, non m'avrà seguito fin qui senza meraviglia; giacchè non si sarebbe aspettato, che fosse potuto bisognare a schiarirla d'accennare a sistemi utilitarii di nessun tempo. Questa meraviglia cesserà, quando io avrò detto che negli scritti di Platone noi non finiremo solo col trovare una scienza morale di tanta altezza e purezza che la maggiore non è stata mai formolata da mente d'uomo, ma ancora vedremo i passi, coi quali, uno dopo l'altro, Platone è arrivato così alto, vedremo come il suo intelletto, rigoroso e sorretto da un sentimento morale delicatissimo, sia

stato di mano in mano sospinto a svilupparla dentro di sè medesimo. Nel Protagora noi non troviamo dimostrato a sufficienza e con esattezza se non questa sola tesi, la primaria dell'etica Socratica e una delle primarie d'ogni etica; la virtù è un fatto razionale; ogni atto di virtù è un atto della facoltà umana intellettiva, l'essenza del quale consiste in una misura; la virtù quindi è una sola e la distinzione delle virtù è attinta alla materia degli atti umani, all'oggetto a cui s'applicano, ciò è dire a qualcosa d'estrinseco all'indole della virtù stessa.

Qui ci ha di falso questo, che vi si fa poca considerazione della volontà umana e punto della libertà dell'arbitrio; ma ci ha però di vero la determinazione generica della virtù, la quale non pure è un fatto razionale, ma l'abito volitivo nel quale consiste, non si potrebbe costituire senza un'intuizione precedente dell'intelletto. Ora, si badi che, appena s'abbandona il piacere attuale come ragion legittima dell'atto umano, e s'intende che il piacere sia un dippiù netto calcolato ovvero l'utile, si comincia non solo a ammettere, ma a dover ammettere che la cognizione, l'atto intellettivo deva precedere il virtuoso, sia l'origine e l'essenza di questo. Appena usciti del sistema d'Aristippo, — e cotesto Platone lo rigetta così qui come altrove —, s'esce dell'animale; e ci bisogna l'uomo con quello che ha di affatto proprio e distintivo per ispiegare il suo atto. Non solo, dunque, a Platone bastava qui per il bisogno della sua dimostrazione che per BENE s'intendesse UTILE, ma la sua mente non era, fin qui, sforzata a sorpassare la filosofia Socratica, la quale non s'era occupata di scovrire un contenuto proprio del concetto del BENE [115].

Platone, adunque, accetta dal senso volgare la convertibilità del bono coll'utile; che Protagora non gli avrebbe potuto negare, avendogli, anzi, confusi lui in quella sua lunga cicalata sulla relatività del bene, con cui aveva spez-

zata la conversazione (Cap. XXI). Socrate, invece, tiene distinti i quattro concetti di BONO, UTILE, BELLO, PIACEVOLE; ma parte accetta, parte, fin dove gli serve, dimostra che sono uguali di estensione e di comprensione, di maniera che quello sia bello che è bono, quello bono che è piacevole, quello piacevole che è utile, quello utile ch'è bono. S'avrà a dire che con questo si contenti d'essere utilitario? No di certo, e per una bona ragione.

Il sistema utilitario consiste non nell'ammettere la convertibilità de' concetti — di BONO, di UTILE e di PIACEVOLE —, ma nel prendere come norma determinante del piacevole per un verso e del bono per l'altro il concetto di utile: di maniera che il motivo dell'atto umano sia e abbia a essere non il bono, ma l'utile, non s'accettando per piacevole nè per bono se non quello ch'è utile. Platone quì non dà a nessuno di questi tre concetti la dignità di determinar l'altro; gli ammette come tutti l'un dall'altro determinati; e quando gli occorrerà di scrutare più a dentro la questione, darà al concetto di bono il primo posto, e distinguerà il piacevole dall'utile. Egli non fa che accettare quì, e per ora non esaminare nè discutere « una di quelle verità che, esprimendo una relazione immediata e necessaria tra più oggetti de' più facilmente presenti a qualunque intelligenza, non lasciano a verun filosofo il carico nè il tempo di ritrovarle, e non potrebbero esser perdute di vista dall'umanità, se non quando fossero da essa dimenticati gli oggetti medesimi[116]. » Giacchè è appunto una relazione di tal fatta quella che passa tra il piacevole, il bono, e l'utile, come ci verrà occasione di mostrare altrove.

Ora s'aveva egli Platone a fermare quì, o poteva? Ho già detto di no, poichè abbiamo provato ch'egli non ha ancor determinata la dignità reciproca e l'ordine di cotesti concetti che quì converte l'uno nell'altro. Se non che devo aggiungere, che per andare più in là, gli bisognava prendere a viatico un metodo più

sostanzioso e più esatto del Socratico. Il fondamento di questo era bensì scientifico; giacchè moveva dalla revisione del senso volgare; ma però il metodo stesso non era rigoroso ne' suoi processi; come quello che all'esame d'un' opinione si serviva di più altre, che l'avversario gli concedeva, per isforzarlo ad ammettere o rigettare l'opinione controversa [117]. Ciascun vede quanto d'accidentale e di non dimostrato si dovesse mischiare in una induzione condotta così; e come a Platone bisognasse, per il progresso della scienza, non solo chiarirne ed aumentarne i risultati, ma anche elevarne o migliorarne i mezzi metodici.

Coteste insufficienze e difetti della discussione del Protagora, Platone non gli sentiva meno di noi; ed è per questo che lascia da Socrate conchiudere il dialogo col dire, ch'e' bisogna rifarsi sul soggetto e ritrattarlo a più riprese e sotto tutti gli aspetti. E che la trattazione ne fosse stata monca, risultava da questo; che le tesi che vi si erano sviluppate, non s'accordavano da sè in un tutto armonico e coerente. Anzi, Protagora e Socrate son riusciti ciascheduno a una meta contraria di quella a cui sarebbero dovuti arrivare. Giacchè Protagora che aveva principiato dall'affermare che la virtù si potesse insegnare, s'era ostinato a pretendere che non fosse un atto di cognizione; mentre Socrate, che era partito dall'opporre a Protagora che la non si potesse, aveva finito col conchiudere che la fosse un atto conoscitivo. La qual contradizione non è, per parte di Socrate, se non apparente, giacchè egli non aveva negato; se non che si potesse insegnare quella virtù che intendevano i Sofisti, e a quel modo in cui la volevano insegnare; di maniera che il riconoscere qui da sè di non essere in accordo con sè medesimo non vuol dire, se non questo solo; che gli pareva che troppe cose ancora restassero a considerare e a determinare intorno all'atto morale.

CAPITOLO SECONDO.

DELLO SCOPO DEL PROTAGORA.

Analizzato così parte a parte e schiarito, spero, da ogni lato il dialogo che pubblico, mi bisogna ora mostrare l'unità del tutto che coteste varie membra compongono. Questione delicata e difficile, alla quale è stato risposto in vario modo, perchè non s'è, mi pare, abbastanza considerata l'indole complicata e, son per dire, bifronte d'un'opera di Platone.

Se si dimanda qual sia lo scopo d'un dramma, d'un carme e d'una epopea, la risposta non sarà così spiccia e breve, come sarebbe se si dimandasse qual sia il fine d'un trattato scientifico. Giacchè lo scopo di quest'ultimo è subito trovato in quell'una o più tesi che esso sia riuscito o si sia proposto di dimostrare; e basta enunciare queste per designare lo scopo di quello. Cotesto scopo è sotto un rispetto estrinseco, sotto un altro intrinseco al trattato stesso; giacchè le tesi dimostrate si possono riguardare come l'ultima parte del ragionamento con cui sono state dedotte; ovvero come qualcosa, che appurata che se ne sia una volta e provata la certezza, sta da sè, ed acquista carattere di principio, da cui, di per sè, si possano oramai dedurre altre conchiusioni.

Ma in un'opera d'arte nessuna parte nè la prima nè l'ultima nè la mezzana è lo scopo dell'altra: nè in una sola quaiunque si restringe e si riassume il fine di tutte. La rappresentazione d'un' idea o d'un sentimento — non voglio entrare quì in maggiori questioni di-

quelle a cui sforza il soggetto — la quale si vuole ottenere colla parola o altrimenti, ha esser fatta talmente, se l'artista è riuscito, che ogni parte della sua opera sia del pari essenziale all'altra, e tutte insieme si deducano da sè dal concetto del tutto.

Questo che è vero per ogni opera d'arte, acquista un particolar senso e rilievo in un dramma, nel quale quello che è mezzo utile di sviluppo a un concetto epico o lirico, diventa mezzo unico e necessario. Giacchè la rappresentazione drammatica non può essere che di persone; e i caratteri di queste non si possono figurare e dipingere, se non mediante il contrasto degli uni cogli altri. Nessuno di questi caratteri ha ad essere accidentale al dramma; anzi ciascun de'caratteri che vi si introducono, deve essere necessario o contribuire allo sviluppo degli altri. Che ci sia o non ce ne sia uno alla manifestazione del cui carattere pajono di servire gli altri, piucchè egli non serva a quello degli altri, non è punto, per sè, necessario al dramma; è bensì necessario che esso abbia un'azione unica intorno alla quale e a proposito della quale tutti cotesti caratteri contrastino, cozzino e si spieghino.

Parecchi dialoghi di Platone sono de'drammi, i quali non differiscono da quelli che sogliamo chiamare così, se non in questo; che il nodo dell'azione, — quello intorno a cui e a proposito di cui si palesano i caratteri degli interlocutori, in luogo d'essere un fatto reale —, è un'idea o un raziocinio. Cotesta differenza è affatto accidentale e non fa che aumentare la difficoltà della rappresentazione; giacchè, certo, è molto più difficile a scovrire il gioco delle passioni e scrutare le pieghe d'un'indole attraverso i giri d'un ragionamento, che non a traverso le illusioni o gli ardori d'un desiderio. Un uomo che un pazzo amore perda, che un accorto furbo imbrogli, che la smania d'una vendetta trascini

al delitto o alla rovina, è più facile a figurare nella realtà de'suoi motivi che non una mente, che la vanità o l'ignoranza induca in ragionamenti falsi e posticci.

Adunque, poichè questa è una differenza accidentale, e' ci bisogna, in quanto uno scritto di Platone è un'opera d'arte, non pretendere alla dimanda — quale ne sia lo scopo — una risposta diversa da quella che esigeremmo se dimandassimo: quale sia lo scopo d'un dramma. Di certo, è la rappresentazione di persone reali o supposte tali, nelle quali sia incarnata un'idea, investita in que' caratteri insieme co' quali il poeta l'ha concepita, caratteri che si estrinsecano mediante un contrasto reciproco. Cotesto contrasto è il tutto, complicato e risultante di relazioni molteplici e d'ogni sorte; e nessuna di queste relazioni come nessuno di que' caratteri, è il fine unico ed assoluto del dramma stesso. Però, nell'indicarne il fine, sbaglierà il critico sempre, quando si fermerà con esclusione sull'una o l'altra di quelle relazioni, sull'uno o l'altro di que' caratteri, e circoscriverà lo scopo de' cinque atti nell'una o nell'altra scena.

Questa osservazione mi pare sfuggita a' critici tedeschi che si son proposta rispetto a' dialoghi Platonici la questione che tratto ora. Di maniera che accade loro o di rispondere in una maniera troppo parziale o di dare al dialogo Platonico un fine in cui si prescinde dalla sua indole artistica. Così, nell'Eutidemo, chi ha sostenuto che avesse per fine la derisione della disciplina sofistica (1), trascurando tutta la discussione di Socrate con Clinia; chi invece un ulteriore sviluppo del concetto Socratico della virtù (2), trascurando tutta la parte eristica; chi in questa stessa parte eristica trovò il fine più particolare di difendere Platone stesso da appunti fatti ad alcune sue frasi (3); chi affermò che Platone ebbe per iscopo di mostrare quanto la dottrina stessa Socratica differisca dalla sofistica (4); chi da ultimo, cer-

cando un filo che conducesse e continuasse tanto a traverso la discussione di Socrate con Clinia, quanto a traverso quella di Clinia, di Ctesippo e di Socrate stesso coi due eristici, sostenne che il fine fosse l'ulteriore spiegazione del concetto del sapere e dell'apprendere [5], negando così ogni significato alla persona di Critone.

La stessa varietà di risposta è toccata alla questione di cui si tratta, rispetto al Protagora. Chi, considerando il brio e la grazia di tutto il dialogo, ha creduto che Platone non v'avesse avuto altro fine che di burlarsi de' Sofisti [6]; chi, badando quante volte la discussione vi sia spezzata, e come Socrate s'ostini sul voler costringere Protagora a discorrere secondo il suo metodo, v'ha trovato lo scopo di mostrare l'utilità e necessità di cotesto metodo, rappresentato come la propria forma d'ogni esposizion filosofica, e provato su una questione morale perchè nato da un bisogno morale [7]; chi, vedendo quanta maggior parte v'abbia la censura, coperta o palese, de' Sofisti, che non l'esposizione d'una dottrina morale, ha creduto che lo scopo si dovesse restringere a una dimostrazione della vacuità di mente e della vanità di scienza de' Sofisti, in ogni disciplina a cui s'applicassero [8]; chi, osservando come questi fini così circoscritti restino inadeguati ad abbracciare tutto il giro del dialogo, ha affermato in genere che vi si vuol figurare lo spirito legittimo dell'investigazione Socratica, del libero e spontaneo gioco ed uso del pensiero [9]; chi, infine, cercando anche qui un filo che non si spezzasse a traverso tutte le varie discussioni delle quali è intrecciato il dialogo, ha conchiuso che il fine di Platone fosse di dare una maggiore dichiarazione del concetto di VIRTU' e mostrare più fondatamente e largamente che non avesse fatto finora, come la virtù consista nel sapere e in quali errori si caschi col concepirla altrimenti [10].

Spero che chiunque gli sia parsa giusta la mia opinione sulla maniera in cui il fine si ha a determinare in un'opera d'arte, e chiunque non dubita — nè credo che si possa dubitare — che un dialogo di Platone si deva considerare così, non avrà bisogno ch'io gli dimostri a parte a parte perchè io stimi di dovermi dipartire da tutti que' critici de' quali ho riferite sommariamente le sentenze, tanto sul modo di dedurre quanto sul modo d'intendere lo scopo del Protagora. Ecco come nel mio concetto cotesto scopo si disegna e si spiega.

Il contrasto che forma l'essenza di questa rappresentazione drammatica, è tra la persona di Socrate e quella di Protagora, amendue intese nella loro ricca e concreta realità. Avevano delle parti simili ed altre affatto opposte. Amendue cercavano d'influire su' giovani; ed Ippocrate va da Socrate per essere presentato a Protagora, giacchè questo ha avuta influenza prima di quello, ed il carattere di Socrate si è storicamente sviluppato in contradizione con quello di Protagora, non viceversa. Che Socrate cotesta autorità sulla gioventù l'esercitasse in comune con Protagora, si vede dalle stesse osservazioni ch' egli fa a Ippocrate, dalle quali si rileva che questo non si rivolgeva a lui come a suo pari, ma come a maggiore di lui; e ad amico autorevole. Ma in questo stesso ecco già una prima differenza notabile tra Socrate e Protagora. Ippocrate al primo si dirige come ad amico; al secondo come a maestro. Socrate, di fatti, non pretendeva d'avere una dottrina tutta pronta e formolata da comunicare; credeva, coll'ardore dell'amicizia e colla santità dell'esempio di poter riscaldare l'altrui animo, invogliarlo del bene, ed esercitare i poteri dell'intelletto stesso del suo amico a trovarne da sè una nozione retta ed adeguata.

Una disciplina, così liberalmente esercitata, che la relazione tra chi insegnava e chi imparava era piuttosto di amico ad amico che di maestro a discepolo, non poteva non avere effetti molto varii, secondo la diversa qualità d'animo del giovine. Questa varietà e ricchezza di effetti, è esemplificata in Alcibiade e in Crizia, nel primo de' quali quello che in Ippocrate è amor di sapienza, diventa gara di spuntarla, e nel secondo curiosità di sapere.

D'altra parte, Protagora si presenta con una dottrina già tutta raccolta e composta: non solo tutta disposta di dentro, ma tutta ornata di fuori; se non che come era posticcio e di cattiva lega l'ornamento esteriore, consistente in artificii di stile e in lenocinii di frase, privi d'ogni valore, così la disposizione interiore era apparente e vana. Giacchè la sua dottrina era di sua natura raccogliticcia, aveva del bono e del cattivo, ma mancava, come s'è mostrato, di vita interna e di connessione. Platone dà largo campo di mostrarsi a cotesta dottrina, le fa scegliere il suo soggetto; se non che essa resta da per tutto uguale a sè medesima. E le persone di Prodico ed Ippia servono a chiarire come quest'indole cheè dimostrata particolarmente nella dottrina di Protagora, era comune alla disciplina de' Sofisti, qualunque, del rimanente, fossero le loro diversità e pretensioni.

In mezzo a chi, se posso così dire, si sviluppava questo contrasto? In mezzo ad una società colta, curiosa, ma preoccupata d'altro. Callicle e gli altri applaudiscono i Sofisti, ma amano a sentire Socrate a redarguirli. Nel loro contegno c' ci ha insieme dell'ammirazione e dell'invidia alla scienza. Alcuni individui raccoglievano con amore la parola di Socrate, pochi con frutto; ma in questo dialogo Socrate appare piuttosto solo. Alcibiade l'ammira perchè adatto a so-

praffare altrui disputando, ed egli vorrebbe imparare da lui a saperlo fare, egli a cui ogni arte di sopraffare par preziosa; Crizia non gli è nemico; Ippocrate ha deferenza per lui; ma qui non troviamo come altrove, uno che ammiri Socrate passionatamente, e si strugga di imitarlo e di non seguire altro magistero che il suo. Cotesta solitudine s'accorda con quello ch'egli stesso dice, d'essere giovine ancora.

Qual è lo scopo di questa rappresentazione? Essa stessa e tuttaquanta essa come sta. Ci bisogna intenderla; non dissecarla, e trovare in una delle sue parti la ragione delle altre.

Ma Socrate, così solo e giovine, combatte e vince i Sofisti, adulti e vecchi, e Protagora, Ippia e Prodico insieme escono vinti e scornati dal campo. Perchè però questa rappresentazione potesse aver luogo e i caratteri spiegarsi nel contrasto, bisognava pure che ci fosse un qualcosa, — e qui, per la natura della composizione, cotesto qualcosa ha a essere non un fatto, ma un'idea, un concetto —, su cui si contrastasse. Quale doveva e poteva essere? Si badi come dalla natura stessa del dialogo come opera d'arte, nasca la determinazione del suo oggetto come opera di scienza.

Quale doveva e poteva essere? Iddio bono! quello che era. Socrate e i Sofisti s'incontravano di fatti nel giro della scienza morale, quello e questi discorrendo di virtù, l'uno sperando di risvegliarne la voglia e la nozione, gli altri promettendo d'insegnarla. Ma cotesta VIRTU' era per l'uno affatto diversa da quello che fosse per gli altri. In che consistesse cotesta differenza, l'ho già detto, e non ci bisogna ripeterlo. Basta osservare, che cotesta loro battaglia sulla maniera d'intendere e d'insegnare la virtù, non si poteva definire, se non fossero preliminarmente decisi due punti:

1.° Che metodo s'ha a tenere? S'ha ad esporre una scienza già fatta da quello che la espone, una scienza di cui non è detto altrui il modo in cui è stata formata e potrà progredire? Ovvero s'ha a suscitare nell'animo altrui la voglia di sapere e la capacità di sodisfarla? Col fatto della confusione de' Sofisti, la superiorità del metodo Socratico diviene patente per sè medesima.

2.° C'è egli un concetto della virtù? Che vuol dire, a cotesto unico vocabolo VIRTU' risponde egli un'unica idea? È dimostrato da Socrate di sì con più argomenti; e la difficoltà di ricondurre a cotest'idea la virtù del coraggio è occasione e cagione che sia anche mostrato in che consista l'essenza del concetto di VIRTU' (11).

Il nodo, dunque, della rappresentazione drammatica è il concetto scientifico e primario della virtù, considerato nella sua essenza e nella maniera di comunicarlo altrui. Dovunque cotesto nodo si stringe, e si tratta propriamente della deduzione di cotesto concetto, l'argomentazione diventa stretta e il discorso discussione e ragionamento. Ma per arrivare a questa argomentazione, bisognava pure che Protagora e Socrate, ciascheduno, quando gliene fosse venuta l'opportunità, avessero preso occasione di mostrare le loro diverse vedute sull'intero campo della dottrina sociale e morale. Però, quanto è circoscritto il giro dell'argomentazione scientifica, tanto è largo quello della rappresentazione drammatica. Ne' due discorsi, messi in bocca a Protagora e a Socrate, quanti altri punti non si fanno loro toccare, i quali da Platone saranno particolarmente discussi in altri dialoghi? Protagora accenna alla natura della pena, che vedremo dichiarata nel Gorgia; Socrate afferma che nessuno pecchi di suo grado, sentenza che troveremo ribadita nell'Ippia minore. Così l'altra tesi che è in parte trattata qui, — che la virtù con-

sista nel sapere — tornerà a esser discussa nel Menone. E vedremo Platone, mosso da quel sentimento, che gli fa chiudere il Protagora colla confessione de' difetti ed insufficienze della dottrina che vi s'espone, ritrattare nel Gorgia e nel Filebo la relazione del bono col piacevole, fissare la dignità morale del concetto di MISURA nello stesso Filebo, e finire di formolare una dottrina pura ed ampia nella Repubblica.

PROTAGORA.

DIALOGO.

INTERLOCUTORI.

SOCRATE, il quale racconta a
UN AMICO un dialogo intervenuto tra

SOCRATE.
IPPOCRATE,
CALLIA,
ALCIBIADE,
CRIZIA,
PROTAGORA } Sofisti.
PRODICO } Sofisti.
IPPIA } Sofisti.

Molta gente che ascolta.

DIALOGO.

AMICO.

I. Di dove spunti, Socrate? O non si domanda? Dalla caccia di quella leggiadra fiera d'Alcibiade [1]? E anche a me, ti so dire, che l'ho visto jeri l'altro, e' m'è parso un bell'uomo, ma però già un uomo, Socrate, a dirla tra noi, e tutto pieno di barba. 309

SOCRATE.

E per questo? Oh, tu davvero, non sei ammiratore di Omero, il quale dice che quando la prima lanugine *adombra il mento, Il più bel fior di giovinezza sia* [2], quella che ha Alcibiade ora?

AMICO.

Ebbene, dunque? Tu ti spicchi da lui, eh? E com'è egli disposto verso di te il giovine?

SOCRATE.

Bene, certo, m'è parso; anzi, mai meglio di oggi. Di fatti, ha parlato molto in mio favore per ajutarmi: cosicchè, anche, non è un momento che l'ho lasciato. Pure, ti voglio dire una strana cosa; lui presente, non solo non gli ho badato, ma mi sono più volte scordato ch'egli ci fosse.

AMICO.

E che così gran caso vi sarebb'egli potuto avvenire a te e a lui? Certo, non ti sei imbattuto in uno più bello, in questa città almeno.

SOCRATE.

E di molto, anche.

AMICO.

Cosa dici? cittadino o forestiero?

SOCRATE.

Forestiero.

AMICO.

Di dove?

SOCRATE.

Abderita [3].

AMICO.

E t'è sembrato così un bell'uomo il forestiero, da parerti più bello del figliolo di Clinia [4]?

SOCRATE.

E come non deve, o beat'uomo, il fiore d'ogni sapienza non parere più bello?

AMICO.

Ma oh! che tu mi capiti, dopo un incontro con qualche sapiente?

SOCRATE.

Anzi, col più sapiente di quanti vivono oggi, se a te Protagora pare che sia il più sapiente.

AMICO.

Oh! cosa dici? Protagora è in Atene?

SOCRATE.

Già da tre giorni [5].

AMICO.

310 E tu vieni dall'essere stato pur ora con lui?

SOCRATE.

Ed aver, anzi, detto e sentito moltissime cose.

AMICO.

Oh! che non ci racconti un tratto la conversazione, se niente non te l'impedisce. Siedi pur quì; che il ragazzo (6) si levi su.

SOCRATE.

Sicurissimo; anzi, l'avrò a grazia che vogliate sentire.

AMICO.

E noi, dalla nostra parte, che tu voglia dire.

SOCRATE.

L'avrà, dunque, a essere una grazia doppia. Ebbene, sentite.

II. La notte scorsa, sul mattino, ma che gli era ancora scuro, Ippocrate (7), il figliolo di Apollodoro e fratello di Fasone, picchia ben bene alla porta col suo bastone, e quando gli s'ebbe aperto, s'introduce subito dentro in gran fretta, ed alzando molto la voce, Socrate, dice, sei sveglio o dormi?

Ed io, conosciuta la sua voce, Ippocrate, dissi; è lui? ci hai niente di nuovo?

Niente, rispose, che di bono.

Di' su in bon'ora, diss'io, cosa è e perchè arrivi così per tempo?

È venuto, dice, Protagora. — facendomisi sopra.

Ieri l'altro, ripresi; oh! tu l'appuri soltanto ora?

Affè, dice, di tutti gli Dei, non prima certo di jeri sera.

E insieme, trovato a tastoni il mio stramazzo, si sede a miei piedi, e aggiunge; Proprio jeri sera, anzi molto tardi al mio ritorno da Oenoe (8); giacchè e' m'era scappato il mio ragazzo, il Satiro (9); ed ero proprio lì lì per dirti che gli sarei corso dietro, quando non so

che cosa me l'ha fatto uscire di mente. Quando fui ritornato e si fu cenato, ed eravamo per andare a letto, allora, ecco, il fratello mi dice; Protagora è qui. E mi misi pure a venire da te subito; poi, mi parve che fosse notte troppo avanzata. Ma però appena m'ebbe il sonno rifatto della stanchezza, io subito in piedi ed eccomi a casa tua.

Ed io, vedendolo così pertinace ed ansioso; Oh che importa questo a te, dissi io; ti fa egli torto in nulla Protagora?

Ed egli, ridendo, Oh sì, dice, per tutti gli Dei, Socrate, in questo, che egli è ben sapiente, lui, e me non mi rende tale.

Ma sì, per Giove, riprendo io; quando tu gli dia denaro e lo persuada, farà sapiente anche te.

Se non dipendesse, o Giove e tutti gli Dei, che da questo, dice; come ci spenderei fino all'ultimo sgocciolo tutta la mia sostanza e quella degli amici. Ma appunto questa è la ragione ch'io son venuto ora da te; perchè tu gli parli in mio favore. Giacchè io, parte sono troppo giovine, e parte, Protagora non l'ho neanche visto mai, neanche sentito a parlare; ero ancora fanciullo, quando ci venne la prima volta. Ma, Socrate, tutti lo lodano cotest'uomo, e dicono che nessuno sappia discorrere meglio di lui. Ma che s'aspetta, che non
311 ci s'incammina da lui, per coglierlo in casa? Torna, come ho sentito, da Callia di Ipponico [10]. Andiamo, su.

Ed io, Oh! non ancora, dissi, o buon Ippocrate; è presto; leviamoci su, a passeggiare qui per l'atrio, e vi ci tratterremo girando, fino a che non si faccia giorno; e poi, andiamo pure. Giacchè Protagora passa il più del tempo in casa; di maniera che ti fa cuore, lo dovremmo pur trovare in casa.

III. Dopo di che, levati su, ci mettemmo a girare per l'atrio. Ed io, per saggiare la costanza di Ippocrate, presi ad esaminarlo e ad interrogarlo. Dimmi, gli dico, o Ippocrate; tu ora ti proponi di andare da Protagora, di pagargli denaro in tuo pro come uno che vada da chi e per diventare chi? Come se ti venisse in mente di presentarti al tuo omonimo Ippocrate il Coo [11], quello, sai, degli Asclepiadi, e di pagargli un salario in tuo pro, se uno ti dimandasse, — Dimmi, Ippocrate, tu stai per pagare a Ippocrate, un salario, perchè egli è, chi mai? — cosa risponderesti?

Perchè egli è, direi, un medico, dice.

Per diventare chi?

Un medico, dice.

E se ti venisse in mente di capitare da Policleto l'Argivo [12] o da Fidia l'Ateniese [13], e di pagar loro un salario in tuo pro, se uno ti dimandasse, — Cotesto denaro tu hai in mente di darlo a Policleto e a Fidia. perchè essi sono chi mai? — cosa risponderesti?

Perchè essi sono scultori, direi.

E per diventare chi tu stesso?

Chiaro; uno scultore.

Sta bene, dissi io. Ora, io e tu siamo pronti e disposti a capitare da Protagora, e pagargli un salario per te, se ci bastino i nostri denari, e ci riesca con questi di persuaderlo; e se no, consumandoci di giunta anche quelli degli amici. Ora se uno, in questa nostra così gran premura, ci dimandasse, — Dimmi, Socrate, e tu Ippocrate, voi avete in mente di dare del denaro a Protagora, perchè egli è, chi mai? — cosa gli risponderemmo? Che altro nome sentiamo noi a dare a Protagora, come quello di scultore a Fidia e

quello di poeta ad Omero? Cosa sentiamo di simile su Protagora?

Sofista, è il nome, almeno, che gli danno, Socrate, dice.

Perchè egli sia, dunque, un Sofista, per questo noi gli si va a dare denaro.

Propriamente.

312 E se uno ti dimandi anche questo; — E tu stesso tu vai da Protagora, per diventare, chi mai?

Ed egli arrossendo — che già schiarava il giorno, di maniera che poteva esser visto — rispose; — Se questo caso è punto simile co' precedenti, è chiaro che per diventare un Sofista.

E tu, dissi io, per gli Dei, non ti vergogneresti di spacciarti Sofista, tu, avanti a tutta la Grecia?

Affè di Giove, sì, se si deve dire quello che penso.

Ma in somma, Ippocrate, forse tu pensi che l'instruzione che s'ha da Protagora, non s'indirizzi già a questo fine, ma sia come quella de' maestri di leggere e di musica e di ginnastica. Giacchè nessuna di queste cose tu l'hai imparata per professione, come uno che ne fosse per fare il professore, ma per coltura, come s'addice a persona privata e libera [14].

Appunto; dice, così davvero; a questo fine piuttosto mi pare che s'indirizzi l'insegnamento di Protagora.

IV. Ebbene, sai tu cosa tu sei ora per fare, o sei al bujo? — così gli dissi io.

Su che?

Su questo, che tu sei per consegnare la tua anima che te la coltivi, a un uomo, come tu dici, a un Sofista: e pure, cosa mai sia *Sofista*, sarei ben stupito se tu lo sai. Quantunque, se ignori questo, tu non sai

neanche dove tu riponi la tua anima, se in bono o in cattivo loco.

Però, dice, io credo di saperlo.

Di' su, cosa tu reputi che sia il *Sofista?*

Quanto a me, dice, come indica il nome [15], uno che sia in istato di sapere.

Oh, ma questo, ripresi, si può anche dire così de' pittori come degli architetti, ch'essi siano quegli i quali sono in istato di sapere; ma se uno ci dimandasse, — I pittori cosa sono essi mai in istato di sapere? — gli risponderemmo di certo, — Quello che serve per ritrarre gli oggetti —; e così del resto. Ora, se uno dimandasse, — Il Sofista, cosa è egli poi in istato di sapere, lui? — cosa gli risponderemmo? A qual opera diremmo che egli soprastia?

A quale potremmo dire, Socrate, se non a quella, di rendere altrui abile parlatore?

E forse, ripresi, diremmo vero, ma non abbastanza; giacchè la risposta ha ancora bisogno d'una interrogazione; su che cosa il Sofista renda altrui abile a parlare. Certo, il maestro di musica, per esempio, rende abile a parlare sulla stessa cosa di cui dà anche cognizione, sulla musica; vero?

Sì.

Bene: e il Sofista su cosa rende abile a parlare? o non si dimanda? Su quello di cui egli ha cognizione?

Naturale.

Ora, che è quello, di cui il Sofista ha cognizione egli stesso e lo dà al discepolo?

Per Giove, dice, qui intoppo.

V. Ed io, dopo questo, soggiunsi; Oh! che? Sai tu a che 313
repentaglio vai tu a mettere l'anima? O se ti bisognasse

commettere il tuo corpo a qualcuno, col risico, ch'e' ti diventi bono o ti si sciupi, ci penseresti e ripenseresti su, se tu glielo deva commettere o no, e chiameresti a consiglio gli amici e i parenti, girandola e rigirandola per più giorni; e quello che tu stimi di più del corpo, l'anima, quello da cui, secondo ch'esso diventa bono o cattivo, dipende, che tutte le tue cose vadano a bene o a male, su quello tu non ti sei consultato nè con tuo padre nè con tuo fratello, nè con nessuno di noi, amici tuoi, s'e' si deva, la tua anima, commetterla o no a cotesto forestiero che ci è arrivato; ma l'hai sentito jeri sera, come tu dici, e non è ancora giorno che tu mi capiti, e non metti già punto in discorso nè in consiglio, se tu te gli deva commettere, te medesimo, sì o no, anzi sei pronto e disposto a consumarci tutto il tuo e quello degli amici, come già deciso oramai, che a ogni modo, e' si deva andare a scola da Protagora, il quale tu non conosci come tu dici, e nè gli hai discorso mai e poi mai in tua vita, e gli dai nome di Sofista, e *Sofista,* cosa mai sia *Sofista,* si vede che tu l'ignori, che tu ignori quello a cui corri a commettere te medesimo (16)?

Ed egli, sentito, E' pare, rispose, a quello che tu dici.

O Ippocrate, il Sofista non sarebb'egli uno che commercia, all'ingrosso o al minuto, ne' commestibili de' quali si nutre l'anima? Giacchè a me certo pare uno così.

E di cosa si nutre l'anima, Socrate?

Di dottrine, già s'intende, dissi io; e, amico, ch'e' non c'inganni il Sofista, lodando ciò ch'egli vende, come fa chi ne' commestibili del corpo commercia all'ingrosso o al minuto. Anche questi, di fatti, nè essi sanno, di que' generi che trasportano, quale sia bono o cattivo;

li vendono tutti e li lodano tutti; e nè chi compra
da loro, lo sa, quando non sia professore d'igiene o
di medicina. E così, anche quelli che trasportano certe
loro dottrine di città in città, e le vendono a chi de-
sideri, all'ingrosso ed al minuto, lodano tutte quelle che
vendono; e si potrebbe dare, ottimo Ippocrate, che pa-
recchi di loro ignorino quale delle loro merci giovi e
quale nuoca all'anima, e l'ignori del pari chi compra da
loro, quando, da capo, non sia uno ammaestrato nella
medicina dell'anima. Se tu, dunque, se' in caso di co-
noscere quale di quelle giovi e quale nuoca, gli è cosa
sicura per te di comprare dottrine sia da Protagora,
sia da chiunque altro; ma se no, guarda, beato Ippo-
crate, che tu non giochi su un dado e arrischi quello 314
che hai di più caro. Di fatti, in fede mia, il risico nella
compera delle dottrine è molto maggiore che non in
quella de' cibi. Chi compera cibi e bevande, gli è le-
cito di portarli via in altri vasi; e prima che col man-
giare e bere gli ricetti nel corpo, gli è lecito, dopo
averli riposti a casa, di prendere consiglio, chiamando
uno che intenda cosa si deva mangiare e bere e cosa
no, e quanto e quando; di maniera che nella compera
stessa il pericolo non è grande. Ma le dottrine non
c'è modo di portarle via in un altro vaso; ma bisogna
per forza, che uno, ricevuta una dottrina, collo sbor-
sarne il prezzo, nell'anima, vada via, guasto o miglio-
rato. Pensiamoci, dunque, su questo anche co' più vec-
chi di noi; giacchè noi siamo ancora giovani per una
decisione di questo rilievo. Ora, secondo il nostro primo
disegno, si vada pure a sentire costui; ma dopo sen-
tito ci consulteremo anche con altri; tanto più che lì
non c'è Protagora soltanto, ma anche Ippia l'Eleo —

e credo anche Prodico il Ceio — e molti altri e sapienti.

VI. Con queste risoluzioni, c'incamminammo. Poichè fummo nel vestibolo, soprastemmo a discorrere su un soggetto su cui s'era cascato per via; perchè, dunque, il discorso non restasse imperfetto, e anzi, per non entrare se non dopo che ne fossimo venuto a capo, restammo fermi lì nel vestibolo a discorrere fino a che non si fosse rimasti d'accordo insieme. Ora, mi pare, il portinajo, un eunuco, e' ci ha sentito; ed e' risica, che per la quantità de' Sofisti, egli abbia presi in uggia quelli che frequentano la casa. Almeno, quando noi s'ebbe picchiato, egli apre, ci vede, e — Puh! dice, de' Sofisti; è impedito. — E a un tempo colle due mani ci tira molto risolutamente la porta sul viso, colla maggior forza che seppe. E noi, si picchia da capo. Ed egli di dentro, senz'aprire, ci dice in risposta, — Oh, non avete sentito ch'egli è impedito? — Ma, brav'uomo, noi non chiediamo di Callia nè siamo Sofisti; ma fatti cuore; siamo venuti per vedere Protagora. Annuncia dunque. — Così, infine, l'uomo ci aperse a mala pena la porta [17].

VII. Entrati, trovammo Protagora che passeggiava per il portico, ed accanto a lui passeggiavano insieme
315 da un lato Callia d'Ipponico, e il suo fratello uterino, Paralo di Pericle [18], e Carmide di Glaucone [19], dall'altro, l'altro de' figlioli di Pericle, Santippo, e Filippide di Filomelo [20] e Antimiro il Mendeo [21], ch'è il più riputato de' discepoli di Protagora, e impara a fine di professione, per riuscire Sofista. Quelli che facevano coda a costoro, ascoltando ciò che si diceva, avevano bensì la maggior parte aria di forestieri, di quelli che Protagora attira

da ciascheduna delle città per le quali passa, ammaliandoli colla voce come Orfeo, ed essi alla voce seguono ammaliati; ma ce ne era anche nel coro di que' del paese. E in niente cotesto coro m'andò più a' versi che nel vedere con quanta leggiadria si guardavano di non mettersi mai davanti tra' piedi a Protagora; ma quando egli co' suoi voltava, cotesti uditori, bene, ma bene davvero, si spartivano col miglior ordine in due file di quà e di là; e passeggiando sempre in figura di cerchio, gli si collocavano di dietro colla maggior grazia del mondo.

L'altro io scorsi di poi, dice Omero [22], Ippia l'Eleo, seduto nel portico di rimpetto su un trono; intorno a lui sedevano su degli sgabelli Erissimaco di Acumeno [23], e Fedro il Mirrinusio [24], e Androne di Androzione [25], e de' forestieri suoi concittadini e parecchi altri. Pareva che, discorrendo della natura e di fatti celesti, interrogassero Ippia su certe cose astronomiche, ed egli, su quel suo trono, risolveva e spiegava le dimande di ciascheduno.

Ed io, ti so dire, *anche Tantalo io vidi* [26]. In effetti Prodico il Ceio era giunto. Gli era in una certa stanza della quale prima d'ora Ipponico si serviva per uso di dispensa, ed ora, per la gran gente che gli tornava a casa, Callia, vuotata anche questa, ci ricovera i forestieri. Prodico, adunque, era ancora a letto, avviluppato in alcune pelli e coltri e di ben molte, come pareva: gli sedevano accanto, su' letti vicini, Pausania da Ceramico [27], e con Pausania un freschissimo giovinetto di bona indole, credo io; certo, di gentile aspetto. M'è parso sentire che il suo nome fosse Agatone [28], e non mi maraviglierei, se si desse ch'egli sia il caro di Pausa-

nia. E' ci si vedeva, dunque, questo giovinetto, e tutti e due gli Adimanti, il figliolo di Cepi e quello di Lencolofide [29], ed alcuni altri. Di cosa, però, discorressero, io, per me, non lo potetti intendere dal di fuori; quantunque mi struggessi di sentire Prodico — giac-
316 chè mi pare che sia un uomo omniscio e divino —; ma, per la cupezza della sua voce, e' nasceva nella stanza un rimbombo che non lasciava distinguere le parole.

E noi eravamo appena entrati, che entrarono dietro noi Alcibiade il bello come tu dici, e Crizia di Callescro [30].

VIII. Adunque, come noi fummo entrati, dopo essere rimasti a bada un pochino e contemplato questo spettacolo, ci accostammo a Protagora, ed io dissi:

O Protagora, gli è a te che io e Ippocrate, quì presente, siamo venuti a far visita.

Con proposito, dice, di discorrere con me solo, o avanti agli altri?

Quanto a noi, ripresi io, è tutt'uno; senti la cagione per cui siamo venuti, e giudica tu medesimo.

Che ragione, dunque, è quella, dice, per cui siete venuti?

Ippocrate, quì presente, è del paese; figliolo di Apollodoro, d'una gran famiglia ed agiata; quanto a ingegno, mi pare che non sia da meno de' suoi coetanei. Ed e' pare, a me, ch'egli desideri di divenire un uomo di riputazione nella città. E crede, che questo gli riuscirà senza dubbio, quando venga da te a scola. Quì ora considera tu, se di questo tu creda che ti bisogni discorrere da solo con noi soli o avanti agli altri.

Bona provvidenza, Socrate, dice, tu prendi di me; imperocchè uno straniero il quale e vada per città

grandi, e in esse persuada i migliori tra' giovani, abbandonata la pratica di chiunque altro o famigliare o stranio, o vecchio o giovine, a non praticare se non con lui, comecchè devano, per la sua pratica diventar vie migliori, è ragione che s'abbia guardia, chi opera questo: che non piccole di ciò nascono invidie ed altre malevoglienze ed insidie. L'arte sofistica io dico bene essere antica, ma quelli che la trattarono, degli antichi, temendone l'odio, averne preso a coverchio e a velo, alcuni la poesia, come Omero ed Esiodo e Simonide [31], altri le iniziazioni ed i vaticinii, Orfeo e Museo [32] co' loro seguaci, e taluni, ho avvertito, persino la ginnastica, come Icco il Tarentino [33], e quello che oggi vive, sofista non inferiore a nessuno, Erodico il Selibriano [34], di origine un Megarese. La musica, in quella vece, ha scelto a coperchio Agatocle vostro, sofista grande [35], e Pitoclide il Ceio [36], ed altri molti. Tutti costoro come dico, spauriti dall'invidia, di queste arti usarono per velame. Ma io, con tutti costoro, in cotesto rispetto. 317
non concordo. Perchè credo, che punto essi non effettuassero quello che s'eran proposto; stantechè non rimanessero ascosi a quelli tra gli uomini, i quali nelle città sono a fare possenti, per cui cagione usano questi velami; poichè il volgo, per dirla, non s'addà di nulla, e quello che coloro spacciano, quello canta. Ora, fuggendo, non riuscire a fuggire, ma essere scoverto, è troppa, persino nel tentativo, follia; ed è necessità, che molto più malevoli gli uomini renda: perchè credono, che un cosiffatto uomo sia infinto, per soprammercato, ed astuto. Io ho dunque presa una via affatto contraria a costoro, e consento di essere sofista, e di attendere all'educazione degli uomini, e

questa cautela stimo migliore essere che non quella, il consentire piuttosto che non il negare: e n'ho considerate di ben altre oltre a questa, in maniera da non m'incogliere, col beneplacito di Dio, nessun male per il mio convenire d'esser sofista. Quantunque certo, io sia già da molti anni nell'arte; chè molti anche n'ho già vissuti finora: non ha veruno di voi di cui per l'età non potrei esser padre. Cosicchè di molto più mi sarà gratissimo che, se voi alcuna cosa volete, ne teniate avanti a quelli tutti che quà entro sono, discorso.

Ed io, — giacchè sospettai che e' volesse dar mostra di sè a Prodico e ad Ippia, e farsi bello che fossimo venuti colà noi, suoi ammiratori: — Oh perchè, dissi io, non chiamiamo un tratto anche Prodico ed Ippia e quelli che sono con loro, affinchè ci ascoltino?

Con tutto il piacere, dice Protagora.

E Callia, Oh volete, dice, che noi collochiamo delle seggiole in giro, affinchè si discorra seduti?

Si fu del parere. Cosicchè tutti noi di gran voglia, come quelli che eravamo per sentire degli uomini sapienti, diamo noi stessi di mano agli sgabelli e alle panche, e gli alloghiamo accosto a Ippia — giacchè di sgabelli già ce n'era lì — e in questo, arrivano Crizia ed Alcibiade, menando Prodico, che avean fatto levare di letto, e quelli che erano con Prodico.

IX. Poichè ci fummo seduti tutti, Protagora, Ora, dice, Socrate, potresti dire, poichè oramai sono presenti tutti, quello di cui testè m'hai fatta menzione per parte di cotesto giovinetto.

318 Ed io dissi che — Io, Protagora, mi farò dallo stesso principio di pur ora, nell'esporti la cagione per cui sono venuto. Ippocrate, quì presente, si trova d'aver

desiderio della tua relazione. [illegible] dice che sentirebbe volentieri, che pro gliene verrebbe, se praticasse teco.

E Protagora, prendendo la parola, rispose: O giovinetto, per fermo, se tu meco pratichi, e' t'avverrà, che nel primo giorno in cui tu ti ritrovi meco, tu torni a casa diventato migliore, e nel seguente il medesimo, ed ogni giorno tu sempre progredisca nel meglio.

Ed io, sentito, ripresi: O Protagora, questa che tu dici, non è punto una meraviglia, ma cosa naturale; giacchè anche tu, quantunque così avanti negli anni e così sapiente, se uno ti insegnasse quello che ti trovi di non sapere, tu diventeresti migliore. Ma non a questo modo. Ma come se a Ippocrate quì, mutato desiderio repentinamente, gli venisse voglia della pratica di coesto giovinetto, che è arrivato di fresco, Zeusippo l'Eracleota [37], e capitato da lui come da te ora, sentisse da lui il medesimo che da te, che ogni giorno ch'egli pratichi con lui, si farà migliore e progredirà; se ora, gli ridimandasse, — In cosa tu dici, io mi farò migliore, in cosa progredirò io? — Zeusippo gli risponderebbe; — In pittura. — E se invece, presa la pratica di Ortagora il Tebano [38], sentito da lui il medesimo che da te, gli ridimandasse in cosa si farà migliore di giorno in giorno praticando con lui, risponderebbe, — Nel sonare il flauto. — Ebbene, così anche tu, dì al giovinetto e a me che interrogo per conto suo, — Questo Ippocrate praticando con Protagora, in quello stesso giorno in cui comincì a praticare con lui, si partirà da lui diventato migliore, e così in ciascheduno de' giorni seguenti progredirà in cosa mai, o Protagora, e su di che?

E Protagora, sentite queste mie parole, Socrate, dice, tu interroghi bene, ed io a quelli che bene interrogano,

di rispondere mi compiaccio. Ippocrate col venire da me non patirà quello che patirebbe, se con qualunque degli altri sofisti praticasse. Imperocchè gli altri danneggiano i giovani; i quali fuggitivi, spauriti, dalle arti, essi, rimenandogli da capo sforzati nelle arti ricacciano, computo ed astronomia e geometria e musica insegnando; — e insieme diede un'occhiata ad Ippia — dove, col venire da me, non avrà altro insegnamento se non di quello per cui causa viene. E l'insegnamento è, prudenza di consiglio, così circa le faccende domestiche in guisa che egli possa ottimamente amministrare la casa propria, come circa le faccende pubbliche, cosic-
319 chè egli riesca, nelle occorrenze pubbliche, a fare ed a discorrere potentissimo.

Chi sa, dissi io, se afferro le tue parole? Certo mi pare che tu voglia intendere la virtù civile, e professi di rendere gli uomini boni cittadini.

Questa per lo appunto, Socrate, dice, è la ripromessione di cui io mi riprometto.

X. Certo, diss'io, un bel magistero è quello che tu possiedi, quando però tu lo possegga; giacchè a te, certo, non s'avrà a dir altro da quello che penso. Di fatti, o Protagora, cotesto io non credevo che si potesse insegnare; ma a te che l'affermi, io non ho modo di negarti fede. Però, di dove io sia venuto in opinione, che una tal cosa non si possa insegnare nè procurare all'uomo per opera d'uomo, è giusto ch'io lo dica. Gli Ateniesi, io come tutti i Greci, diciamo che siano sapienti. Ora, vedo, che quando ci raccogliamo nell'assemblea, se alla città bisogni fare qualcosa in architettura, si chiamano gli architetti a consigliare sulle fabbriche; se in costruzione di navi, i costruttori; e così del pari

in tutte le altre cose, le quali credono che si possano imparare ed insegnare. E se si provi a dar loro consigli un altro, chi si sia, il quale essi non credano dell'arte, sia pur bello e ricco e nobile a sua posta, non per questo gli vorranno dar retta, anzi gli ridono sul viso e schiamazzano, sino a che o quello stesso, che s'è messo a discorrere, stordito e confuso, da sè smetta, ovvero lo tirino giù gli arcieri [39], e lo caccino fuori, per ordine de' pritani [40]. Così, dunque, fanno in quelle cose, la cui cognizione credono che dipenda da un'arte; ma quando bisogni prendere consiglio sull'amministrazione della città, su questo si leva su e gli consiglia tanto un architetto, quanto un fabbroferrajo, un calzolajo, un mercante, un nocchiero, un ricco, un povero, un nobile, un ignobile, e a questi nessuno rimprovera come a quegli altri, che senza aver imparato in nessun posto, e senz'avere avuto maestro di sorta, pure, malgrado questo, si provi a dare dei consigli [41]: e ciò perchè, è chiaro, non credono che la sia cosa insegnabile [42]. E non che questa sia la disposizione del comune soltanto de' cittadini; anzi, in privato, i migliori e i più sapienti di loro, questa stessa virtù che essi hanno, non sono al caso di infondercela negli altri; poichè Pericle, il padre di cotesti giovanetti costì, gli
ha bensì fatti educare bene ed a dovere in tutto quello 320
che dipende da' maestri, ma in quello in cui è sapiente egli stesso, nè egli gli educa, nè gli raccomanda ad altri; ma da sè, vagando, pascolano, come dire, sciolti [43]; se mai di per loro, dove si sia, riuscissero a dare di capo nella virtù. E se ti piace, Clinia, fratel minore di Alcibiade quì presente, questo stesso Pericle che l'ha in tutela, temendo, bisogna dire, che non gli fosse



corrotto da Alcibiade, lo stacca da questo e mette a educare in casa Arifrone [44]; prima che passassero sei mesi, gliene ha rimandato, non sapendo che partito tirarne. E n'ho da nominare tantissimi altri, i quali boni loro, non hanno mai reso migliore nessuno nè de' loro parenti nè degli estranei. Io, dunque, Protagora, guardando a questi fatti, non credo che la virtù si possa insegnare; ma poichè sento parlare così te, mi piego e credo che tu dica qualcosa, avendo opinione, che tu se' uomo di molta esperienza ed hai imparato di gran cose, anzi alcune scoverto tu stesso. Se adunque hai modo di mostrar con maggior evidenza che la virtù si possa insegnare, non voler essere avaro, ma ce lo mostra.

Ma non ve ne sarò avaro, Socrate, dice, se non che mostrerovvelo io come più vecchio a' più giovani, col farvi un racconto, o col tesservi un ragionamento?

Ora, molti degli astanti gli suggerirono di far pure in quale volesse de' due modi.

Ebbene, a me pare, dice, più leggiadra cosa di farvi un racconto.

XI. Una volta e' fu un tempo che gli Dei bensì erano, ma le stirpi mortali non erano. Poichè fu anche a queste arrivato il fatal tempo di nascere, gli Dei entro la terra di terra le modellano e di foco, mescolandovi insieme quelle delle sostanze di quaggiù [45] che con foco si contemperano e con terra. E quando furono sul condurle alla luce, a Prometeo e ad Epimeteo prescrissero di fornirle, ed a ciascheduna quelle potenze stribuire che le s'addicano. Se non che a Prometeo Epimeteo richiede di lasciare che stribuisca egli; e, stribuendo io, dice, tu invigila. E così persuasolo,

stribuisce. Ma, stribuendo, a quali addisse forza senza
prestezza; e le più inferme di prestezza fornì: alcune
armò, e ad altre, natura donando inerme, un diverso
congegnò sussidio a salvezza. Imperocchè a quelle che
di picciolezza abbigliò, stribuì fuga alata e dimora sot-
terra; quelle che di grandezza accrebbe, con questo 321
stesso salvò; e così ogni altro dono stribuì ragguagliando.
E cotesti congegni foggiò, avendo guardia, che nessuna
genía non si spegnesse. E poichè loro ebbe scampi dagli
alterni scempii ministrato assai, contro le stagioni, prole
di Giove [46], congegnò alle varie stirpi aita, rivestendole
di densi peli e cuoja sode, acconci così a cansare il verno,
come abili anche a temperare gli ardori, e di tal fatta,
che nell'andare a' riposi, coltre propria cotesto stesso lor
fosse e connaturata: e a quali di armi, a quali di peli e
sode cuoja ed esangui [47] i piedi vestì. Di poi, ad altre
altro nutrimento provvide, a chi dalla terra erba, alle
une dagli alberi frutti, all'altre radici: ed ha di quelle
a cui nutrimento assegnò il divoramento d'altri animali.
E alle une scarsezza addisse di prole, alle altre, consu-
mate da quelle, gran copia, cotesta procurando salvezza
alla stirpe. Ora, come non sapiente gran fatto, ch'egli
era, Epimeteo, tutte andò consumando le provvidenze, e
non se n'addette. E gli restava ancora sfornita l'umana
genía, e mal sapeva che modo tenere. E, a lui dubitante,
viene Prometeo a invigilare la distribuzione, e vede gli
altri animali a ordine di ogni cosa, ma l'uomo nudo,
scalzo, non coverto ed inerme. E già quel fatal giorno
era, che bisognava che l'uomo di terra uscisse a luce.
Stretto adunque di dubbio Prometeo, di quale trovare
all'uomo salvezza, la artificiata sapienza di Vulcano e
di Minerva [48] ruba col foco — imperocchè non era fat-

tibile che senza foco ella si potesse dà chi si sia acquistare od usare — e così ne è fatto dono all'uomo.

La sapienza, adunque, risguardante il vivere, l'uomo ebbe per questa via; ma la civile non s'ebbe: imperocchè era presso di Giove, ed a Prometeo non era lecito in quell'ora d'entrare la rocca, abitazione di Giove; oltre di che anche, le scolte di Giove erano paurose [49]: ma entra bensì di nascoso in quello di Vulcano e di Minerva comune palagio, nel quale amorosamente vacavano alle arti, e rubando l'infocata arte a Vulcano e l'altra sua [50] a Minerva, all'uomo le dona; e di ciò, all'uomo nasce l'agevolezza del vivere, e Prometeo più tardi, mercè di Epimeteo, al modo che si narra, la pena raggiunse del furto.

322 XII. Poichè l'uomo fu di una divina virtù reso partecipe, in prima, per la sua cognizione con Dio [51], solo degli animali, gli Dei riconobbe, e imprese ad ergere are e simulacri di Dei; e poi, mediante l'arte [52], la voce articolò subito, e distinse i vocaboli; ed abitazioni e vesti e calzamenta e coltri ed alimento dalla terra trovò. Così provvisti, gli uomini a principio abitavano spersi; e non v'eran città. Morivano quindi dilaniati dalle belve, essendo per ogni parte più debili di queste, e l'industria delle arti tornava sibbene acconcia soccorritrice al procaccio degli alimenti, ma scarsa alla battaglia ferina; imperocchè non possedevano peranche l'arte civile, di cui la guerresca [53] è parte. Cercavano, per fermo, di raunarsi e salvarsi fabbricando città. Ora, quando raunati si erano, gli uni gli altri si facevano ingiuria, come quegli i quali non avevano l'arte civile, di maniera che da capo spersi, perivano. Ora, Giove, temendo della nostra stirpe che tutta non si spegnesse, manda Mercu-

rio a introdurre negli uomini pudore e giustizia, perchè nascessero ordinamenti civili e vincoli di amicizia conciliatori. E Mercurio interroga Giove; di che modo, ora, debba egli dare agli uomini verecondia e giustizia? Ch'io debba, come furono stribuite le arti, così stribuire anche queste? E furono stribuite così; uno solo che possiede la medicina, basta a molti i quali non la possiedono, e gli altri artefici, del pari. Ch' io debba, anche la giustizia e la verecondia allogarle così tra gli uomini, o stribuirle a tutti? — A tutti, Giove rispose, e tutti vi abbiano parte; conciossiachè città non nascerebbero, se così di esse come delle altre arti, pochi partecipassero. E metti, a mio nome, legge che chi di pudore non partecipa e di giustizia, come peste della cittade, uccidano!

Così adunque, o Socrate, e per coteste cagioni, e le altre genti e gli Ateniesi, quando il discorso sia di virtù architettonica o di altra qualunque che dipenda da un'arte, credono che a pochi appartenga di consigliare, e se uno non del numero di cotesti pochi, consigli, nol tollerano, come tu affermi; a ragione, come affermo io; e quando, in quello scambio, si raccolgano a consiglio di virtù civile, il quale è mestieri che tutto 323
proceda per via di giustizia e di saggezza, a ragione tollerano ogni uomo, comecchè a chi si sia si convenga di partecipare di questa virtù o non v'essere città. Siffatta, o Socrate, è la cagion di cotesto.

E a fine, Socrate, che tu non creda che ti si sia mendace a dire, che agli uomini tutti sia avviso, che ogni umana persona partecipi a giustizia e ad ogni altra civile virtù, abbitene quest' altro indicio. Imperocchè nell'altre virtù, come tu dici, quando uno affermi essere bono sonatore di flauto, o a qualunque altra

arte a cui non sia, o lo deridono o veramente si sdegnano, e i suoi, accostandoglisi, in qualità di furioso, lo ammoniscono; ma in giustizia ed in ogni altra virtù civile, quando anche alcuno scorgano che ingiusto sia, se questi di per sè di sè medesimo dica il vero, quello stesso dire il vero, che nel primo caso saggezza, quello stesso in questo secondo reputano pazzia; e affermano, che tutti è mestieri che affermino d'essere giusti o che tali siano o non siano, ovveramente chi a sè stesso non ascriva giustizia, si chiarisca matto, comecchè sia necessario che nessuno viva il quale a giustizia, per qualunque maniera, non partecipi, o neanche viva tra gli uomini.

XIII. A segno, adunque, che a ragione accolgano ogni uomo a consigliere di questa virtù, per l'opinare che di essa ne appartenga ad ognuno, io dico cotesto; ma che opinino poi che ella non sia da natura nè nasca spontanea, ma si debba insegnare, e non si conquida se non col farne diligenza, da quelli da' quali si conquide, questo dopo quello mi ti sforzerò a dimostrare. Imperocchè, per tutti que' mali che gli uomini gli uni degli altri credono avere da natura o da fortuna, veruno si sdegna, nè ammonisce nè castiga quelli che gli hanno, perchè quali sono, non siano; bensì ne mostrano commiserazione. A mo' d'esempio, a' brutti, a' piccioli e a' debili, chi è così stolido che alcuno di quegli atti si provasse a lor fare? Perciocchè, credo, sanno, che simili qualificazioni da natura e da fortuna s'avvengono agli uomini, così le bone, come le contrarie alle bone. In quella vece, per tutti que' beni che credono per via di diligenza e di esercizio e d'insegnamento generarsi nell'uomo, se alcuno questi non gli abbia, anzi, in iscam-

bio, abbia i mali a questi contrarii, per cagion d'essi sibbene gli sdegni nascono ed i castighi e gli ammonimenti. De' quali mali uno è l'ingiustizia e l'empietà, e, a ridurre le molte parole in una, ogni cosa contraria alla virtù 324
civile. In questo, sì, ogni uomo si sdegna con ogni uomo ed ammonisce, manifestamente, perchè la sia con diligenza ed addottrinamento acquistabile. Imperocchè, se tu vuoi concepire il castigare, o Socrate, chi misfà, quale abbia significazione, n'avrai l'insegnamento che gli uomini stessi credono che la virtù sia procurabile cosa. Conciossiachè nessuno castiga il misfattore avendo l'intendimento a questo, e per cagion di questo che egli ha misfatto, al manco chi come belva, non punisca irrazionalmente; ma chi, per effetto di ragione, imprende a castigare, non punisce a cagione del misfatto trascorso: — imperocchè non mai il fatto renderebbe non avvenuto — ma in grazia dell'avvenire, a fine che nè questi da capo misfaccia —, nè altri il quale veda costui castigato. E poichè ha questo pensiero, pensa che virtù sia frutto di educazione: al manco, castiga a cagion di distogliere. Cotesta opinione, adunque, hanno tutti quegli i quali puniscono così in privato come in pubblico. E puniscono e castigano così tutti gli altri come gli Ateniesi, tuoi concittadini; di maniera che dietro questo ragionamento, anche gli Ateniesi sono di quegli i quali credono che la virtù procurare si possa ed insegnare. Come adunque a ragione i tuoi cittadini accolgano e un fabbro e un calzolajo a consigliere di faccende civili, e ch'egli opinino, che insegnare la virtù si possa e procurare, ti s'è mostrato, Socrate, per quanto a me apparisce, abbastanza.

XIV. Una dubitazione è ancora residua, la quale tu affacci circa gli uomini boni, per qual mai ragione gli

uomini boni insegnino bensì a' loro figlioli, e gli facciano sapienti in tutto quello che da' maestri s'acquista, e nella virtù per cui sono essi stessi boni, non gli rendano punto migliori? Su questo, oramai, Socrate, non ti farò già un racconto, ma t'intesserò un ragionamento. Imperocchè, concepisci a questa maniera. È egli o non è una unica cosa della quale è necessario che partecipino tutti i cittadini, quando pure la città debba essere? Perciocchè in questo o in niente altro mai giace lo snodamento della dubitazione la quale tu affacci. Conciossiachè, se è, e cotesto unico oggetto non è l'architettonica nè l'arte del fabbro nè del vasajo, ma
325 la giustizia e la saggezza e l'esser santo; — e in somma delle somme, cotesto unico oggetto, io virtù dell'uomo addimando —; se cotesto è quello di cui debba ogni uomo partecipare, e con cui ogni uomo debba, se qualunque altra cosa voglia o imparare o effettuare, effettuarla, e senza quella no, e chi altrimenti non ne partecipasse, ammaestrare e castigare, sia fanciullo sia donna sia uomo, sino a che co' castighi diventi migliore; e chi, castigato ed ammaestrato, non senta, scacciarlo, costui, come insanabile dalla città, od ucciderlo; s'egli è così, e gli uomini boni, cotesta essendo la natura della virtù, le altre cose insegnano a' loro figlioli e questa no, considera quanto maravigliosa genía cotesti uomini boni ci tornino[54]. Imperocchè, che privatamente e pubblicamente credano che essa virtù si possa insegnare, l'abbiamo dimostro; la si potendo, adunque, insegnare e coltivare, insegneranno a' loro figlioli le altre discipline, le quali quando non sappiano, non è pena la morte, e quello, di cui non ammaestrati nè allevati a virtù, avranno i loro figliuoli pena la morte, e gli esilii,

e oltre la morte, le sequestrazioni delle sostanze, e, in conclusione, i sovvertimenti delle lor case, cotesto, adunque, non l'insegneranno e diligentissimamente procureranno? Bisogna, di certo, credere, Socrate.

XV. Principiando di piccoli fanciulli, insin che vivano, e gli ammaestrano e gli ammoniscono. Non a pena il fanciullo comprenda quello che gli si dice, che e nutrice e madre e maestro e lo stesso padre contendono a questo; che il figliolo riesca quanto esser possa, migliore, a ciascheduno e fatto e discorso insegnando e mostrando, che quello è giusto, questo ingiusto, e quello bello, questo brutto, e quello santo, questo empio, e quello fa, questo non fa. E quando di bon grado obbedisca, bene sta; altrimenti, come un legno distorto e curvo, lo raddirizzano colle minaccie e le battiture. E dopo ciò, mandandogli a scola, raccomandano a' maestri di prendere molto maggior cura della compostezza de' figlioli che non dello scrivere e del sonare la cetera. E i maestri prendono cura di questo, e non appena, da capo, abbiano apparate le lettere, e s'approssimino a intendere lo scritto, come anteriormente la voce, appongon loro sulle panche a leggere poemi di poeti boni; e li costringono a mandarli a mente, ne' quali così molte ammonizioni giaccion riposte, come racconti e lodi ed encomii di antichi 326
uomini boni, a fine che il fanciullo emulando imiti, e desideri di diventar cosiffatto. E i citaristi, dalla lor parte, in altri modi consimili, si prendon cura così della saggezza, come anche che i giovinetti punto non misfacciano in nulla; e oltre di questo, quando abbiano apparato a sonar di cetera, di altri boni poeti insegnano loro i poemi, di poeti facitori di canti, che

essi in sulla cetera in accordi distendono, e i ritmi e le armonie sforzano a informare le anime de' fanciulli; affinchè e più placabili siano, e diventati più euritmici ed armoniosi valgano al dire ed al fare. Imperocchè tutta la vita dell'uomo di euritmia ha bisogno e d'armonia. Oltre di che, per fermo, li mandano dal maestro di ginnastica a fine che con migliori corpi servano alla mente già avvalorata, e non siano costretti per la cagionevolezza de' corpi o nelle guerre o in altro atto a scorarsi. E ciò fanno, quelli i quali più possono; e più possono i più ricchi: e i figlioli di costoro, più degli altri principiando per tempo nella lor vita a usare alla scola, più l'abbandonano tardi. E quando siano usciti da' maestri, la città da capo li costringe a apparare le leggi, e a norma di quelle come di un esemplare, vivere, a fine che non operino di per loro a caso: anzi propriamente come i grammatisti a' figlioli che non sono ancora abili di scrivere, non danno la tavoletta se non dopo averci accennato su collo stile i tratti delle lettere, e costringono a scrivere dietro la direzione de' tratti, e così ancora la città accennando le lineamenta delle leggi, ritrovamento di antichi e boni legislatori, costringe a reggere e a reggersi a norma di queste; e chi fuorvii da queste, castiga, e cotesto castigo, così presso di voi come in altri molti lochi, comecchè la pena corregga, ha nome di correzione (55). Facendosi, adunque, cotanta diligenza intorno alla virtù così in privato come in pubblico, tu ti maravigli, Socrate, e dubiti se la virtù si possa insegnare? Ma non bisogna che tu ti maravigli; anzi, molto più bisognerebbe se ella insegnare non si potesse (56).

XVI. Per qual mai dunque cagione molti da boni padri figlioli nascono cattivi? Ora, apprendi anche que-

sto; in effetti, non è punto da farne maraviglie se io
ho fin qui detto vero, che di cotesta arte, la virtù,
bisogna che nessuno, quando la città debba pure sussi- 327
stere, non ne sia professore. Conciossiachè s'egli sta al
modo che io affermo, — e senza un dubbio, sta certo
al postutto così — fatti capace, trascegliendo qualunque altra professione e disciplina. Se non si potesse
formare città, se tutti non fossimo sonatori di flauto,
ciascheduno ne' termini della possibilità sua, ed ogni
uomo e in privato e in pubblico a ogni uomo non pure
questo insegnasse, ma rimprocciasse chi non soni di
flauto a dovere, e nessuno questo ammaestramento invidiasse altrui, come nessuno, oggi, invidia nè asconde
quello del giusto e del legittimo al modo che fa degli altri
accorgimenti delle arti — imperocchè ci giova, mi credo
io, la giustizia reciproca e la virtù; però ognuno dice
ad ognuno di bona voglia e insegna il giusto ed il
legittimo — se, adunque, avessimo per il sonar di flauto
tutta questa prontezza e generosità d'insegnarci l'un
l'altro, credi tu, Socrate – dice [57] – che da' boni sonatori nascerebbero boni sonatori i figlioli piuttosto che
da' cattivi? Credo di no; ma quel figliolo, di chi che
egli si trovasse essere, il quale nascesse di bon genio
all'arte del flauto, quegli crescerebbe riputato: chi, in
quella vece, senza genio, rimarrebbe inglorioso; e di molte
fiate da bon sonatore ne verrebbe uno cattivo, di molte da
un cattivo uno bono; se non che sonatori sarebbero pur
ragionevoli tutti, in comparazione di chi non professi
nè per nulla intenda l'arte del flauto. Così anche ora
quello che tra uomini allevati con uomini t'appare
ingiustissimo, tu quello reputa che sia giusto, anzi di
giustizia professore, quando tu voglia giudicarlo in

comparazione di uomini, i quali non avessero nè educazione nè tribunali nè leggi, e nessuna necessità che li costringesse perpetuamente a non negligere la virtù, ma fossero una maniera di selvaggi, della fatta di quelli che l'anno scorso Ferecrate [58] rappresentò nel Leneo [59]. Per fermo, che se tu come gl'inimici dell'umana genía in quel coro ti trovassi preso tra uomini di quella sorte, bene saresti contento di poterti imbattere in un Euribato e in un Frinonda [61], e troppo rimpiangeresti la malvagità degli uomini che quì sono. Ma ora tu fai le moine, Socrate, perchè maestri di virtù sono tutti, ciascheduno ne' termini della possibilità sua, e nessuno t'appar tale. Daddovero, siccome se tu cercassi chi sia il
328 maestro del greco parlare, nessuno tu troveresti [62], e neanche, credo, se tu cercassi, chi mai abbia potuto insegnare a' figlioli degli artigiani quella stessa arte che hanno appresa da' padri loro, fin dove il padre e i suoi amici compagni nell'arte v'erano adatti — se tu, ripeto, volessi sapere, chi mai abbia potuto insegnare più innanzi a cotesti figlioli, non credo, Socrate, che e' sarebbe agevole che e' si scovrisse un loro maestro: dove a quelli che sono ignoranti dell'arte, sarebbe agevolissimo; così appunto nella virtù ed in ogni altra qualificazione. Non però di manco, sarebbe pur cosa da doversene soddisfare, quando tra noi fosse alcuno, il quale anche di poco sovreccellesse nel promovere alla virtù. Del cui numero io mi credo essere uno; e di potere per eccellenza ajutar chi si sia a diventare onesto e valoroso uomo, e in maniera condegna alla mercede che io esigo, anzi a molto maggiore, al parere persino di quello stesso che impara. Per il che appunto al riscotimento della mercede fissato

ho questa norma. A pena uno abbia appreso da me, sborsa un tratto, quando egli voglia, la mercede ch'io esigo; altrimenti andando a un tempio e giurando, quel prezzo al quale egli stima gl'insegnamenti ricevuti, quello depone.

Un cosiffatto racconto, e un cosiffatto ragionamento, o Socrate, ho detto, a prova che virtù sia cosa insegnabile e gli Ateniesi ne abbiano questa opinione, e che punto non sia meraviglioso che da' boni padri figlioli nascano dappochi e da' dappochi boni, poichè anche i figlioli di Policleto, coetanei di questo Paralo e di questo Santippo, sono un nulla appetto al padre, e del pari altri figlioli di altri artefici. Dove a questi non si conviene di fare simile accusa. Imperocchè in essi non è peranche morta la speranza; chè giovani sono.

XVII. Ora, Protagora, quando ebbe fatta la mostra di tante e tali cognizioni, cessò dal discorrere; ma io che ero rimasto per un così gran tratto ammaliato, continuavo a guardargli in viso, come se ancora avesse a dire qualcosa, desideroso di sentire; ma quando mi fui accorto ch'egli aveva cessato davvero, a mala pena raggruzzolando, son per dire, me medesimo, mi volto a Ippocrate e dico; O figliolo d'Apollodoro, quanto obbligo t'ho d'avermi spinto a venire qui; giacchè io apprezzo molto d'aver sentito quello che ho sentito da Protagora. Di fatti, io, per il tempo passato, avevo creduto che non fosse la diligenza dell'uomo quello per cui un bono diventa bono; ma ora son persuaso. Fuori che mi fa nodo una ben piccola cosa, la quale non dubito, che Protagora mi spiegherà di giunta con ogni facilità, poichè n'ha spiegate quelle tante pur ora. Per-

329 chè, davvero, se uno appiccasse discorso su questo stesso soggetto con qualunque degli oratori pubblici, forse ch'egli sentirebbe appunto de' simili ragionamenti sia da Pericle, sia da un altro di quegli abili a discorrere; ma se però ridimandi a qualcuno di questi un qualche schiarimento, appunto, come de' libri, non hanno nulla nè da rispondere nè da dimandare essi stessi; e sia pur da poco lo schiarimento che lor si chiede su qualcuna delle cose che hanno detto, come de' vasi che picchiati, echeggiano per un pezzo e non ismettono prima che uno non gli afferri colla mano, appunto così gli oratori, a una dimanda da poco, t'infilzano una lungaggine d'una risposta. Invece, cotesto Protagora costì è atto bensì a tessere de' begli e lunghi ragionamenti come il fatto lo prova, ma atto anche, interrogato, a rispondere per le brevi, e interrogando, aspettare ed accogliere la risposta, qualità di cui son forniti pochi. Ora, dunque, o Protagora, e' mi manca ben poco per aver tutto; che tu mi risponda a questo. Tu dici che la virtù si possa insegnare, ed io se ci è uomo al mondo al quale gliene crederei, tu se' quello. Però, vogli quetarmi l'animo su una cosa che m'ha fatta meraviglia quando tu l'hai detta. Di fatti, tu dicevi che Dio avesse mandato all'uomo il pudore e la giustizia; e più volte nel parlare, la giustizia e la saviezza e la pietà e simili, quasi fossero un'unica cosa, tu le hai insieme chiamate virtù. Ora, appunto questo mi ragiona e mi spiega; la virtù è egli una unica cosa, e sono sue parti la giustizia e la saviezza e la pietà, ovvero questi che finisco pur ora di pronunciare, son tutti nomi della stessa cosa che è una sola? Questo è quello che ancora desidero.

XVIII. Ma a questo, Socrate, dice, è facile di rispondere, che della virtù, la quale è una sola, sono parti quelle che tu dici.

E, Oh!, diss'io, le son parti come le parti del viso, la bocca, il naso, gli occhi, gli orecchi, ovvero alla maniera delle parti dell'oro, le quali non differiscono in nulla l'una dall'altra, eccetto che di grandezza e di picciolezza?

A quella prima maniera, Socrate, mi pare; a quella in cui le parti del viso si riferiscono a tutto il viso.

E ora, diss'io, gli uomini prendono egli, di coteste parti della virtù, chi l'una chi l'altra, ovvero è necessario, quando uno ne abbia presa una, che le abbia tutte?

Oibò, Socrate; poichè molti sono coraggiosi, ma ingiusti, ovvero anche, giusti, ma non sapienti.

Sicchè queste sono anche parti della virtù, la sapienza ed il coraggio? 330

Più di ogni altra, per fermo, dice; anzi, la sapienza è la maggiore delle parti.

E ciascheduna di queste parti, dissi io, è diversa dall'altra?

Sì.

Ed ha egli ciascheduna anche una sua propria funzione come le parti del viso? L'occhio non è come gli orecchi, nè la sua funzione è la stessa; e nessuna, neanche, dell'altre parti è come l'altra, nè nella sua funzione nè nel resto. Ora, è egli così anche per le parti della virtù, che l'una non sia come l'altra, nè in sè medesima nè nella sua funzione? O è pur chiaro che deva esser così se il paragone calza?

Ma così è, dice, Socrate.

Ed io dissi: Per conseguenza, non ci ha parte della virtù, la quale, essendo una parte diversa, pure sia

come la scienza, o come la giustizia o come il coraggio o come la saviezza o come la pietà.

Non ci ha, dice.

Ora su, dissi io, esaminiamo in comune di che qualità sia ciascheduna di esse parti. Questa per la prima, così: la giustizia è egli un qualcosa o un nulla? A me parrebbe; e a te?

A me anche, dice.

Oh! che! se uno dimandasse a me e a te; — O Protagora e Socrate, ditemi su, cotesta cosa che avete nominato testè, la giustizia, ella stessa la è giusta od ingiusta? Quanto a me, io risponderei, — Giusta —: che voto tu deporresti? Lo stesso del mio o diverso?

Lo stesso, dice.

La natura della giustizia è tale, che la è come una cosa giusta.— Questa risposta adunque io darei a chi m'avesse interrogato: e tu anche, vero?

Sì, dice.

Se ora, dopo questo ci dimandasse; — E non dite voi anche che ci sia una parte di virtù, per nome pietà? — Diremmo di sì, penso.

Di sì, dice lui.

E questa non dite anche che sia qualcosa? Diremmo di sì o di no?

Anche di questo convenne.

Ora, questa cosa dite voi che sia di tal natura che la deva essere come empia, o come pia? Ed io, dissi, e' me ne rincrescerebbe di questa interrogazione, e direi —: Parla bene, l'amico; male, davvero, ci potrebb'essere qualcos'altro di pio, se la pietà stessa non fosse una cosa pia. — E tu? Non risponderesti così?

Di sicuro, dice.

XIX. Oh bene, se dopo questo c'interrogasse dicendo — Come dunque dicevate poco prima? O non vi ho sentito bene? M'è parso che voi diceste che le parti della virtù si trovino in una tal relazione l'una coll'altra, che l'una non è come l'altra. — Ed in quanto a me, gli direi che, — Del resto hai sentito bene; ma quanto al credere che questo l'abbia detto io, hai franteso; 331
giacchè gli è Protagora costì che ha risposto così, io interrogavo. — Se, adunque, dimandasse; — Dice egli vero costui, Protagora? Se' tu quello che dici che delle parti della virtù l'una non sia come l'altra? È una tua espressione cotesta? — cosa tu gli risponderesti?

Non si può a meno, dice, Socrate, di convenirne.

E oh, Protagora, convenuti di questo, cosa mai gli risponderemo se ci ridimandasse; — Per conseguenza, la pietà non è tale, che la sia come una cosa giusta, e nè la giustizia come una cosa pia; anzi come una empia piuttosto, e la pietà come una non giusta; sicchè ingiusta, adunque? e la giustizia empia? — Cosa gli risponderemo? Giacchè io per il mio conto direi che la giustizia sia una pia cosa, e la pietà una giusta; e per il tuo, se tu mi lasciassi fare, io risponderei affatto il medesimo, che la giustizia o sia tutt'uno colla pietà, o proprio simigliantissima; anzi non ci sia nulla che più della giustizia sia come la pietà o più della pietà come la giustizia. Ma guarda, se tu mi vieti di rispondere, o se e' ti paja così anche a te.

Davvero, Socrate, non mi pare così affatto semplice il caso, che io debba concedere che la giustizia sia una pia cosa, e la pietà una giusta: anzi, una qualche differenza e' mi sembra pure che ci corra. Ma che cosa, — dice — importa questo? Di fatti, se ti piace, sia pure

per noi la giustizia una cosa pia e la pietà una giusta.

A me no, dico io: giacchè non me ne so che fare, io, di mettere alla riprova cotesto *se ti piace* e *se ti pare;* bensì me e te. E dico *me* e *te*, perchè io credo, che un discorso allora sia messo alla riprova davvero bene, quando uno ne abbia cavato fuori il *se* (63).

Ma bene, egli dice, ha pure qualche rassomiglianza la giustizia colla pietà; oltrechè qualunque cosa, per un qualche verso, s'assomiglia pure con qualunque altra. Conciossiachè il bianco ha un verso per cui assomiglia al nero e il duro al molle, e così l'altre cose le quali più pajono l'una all'altra contrarie. E quelle che dianzi dicemmo avere funzione diversa e non essere l'una come l'altra, le parti del viso, s'assomigliano pure per un verso, e sono l'una come l'altra. Cosicchè di questa maniera se volessi, tu potresti anche provare, che tutte le cose sono simili l'una all'altra. Se non che non è giusto di chiamar simili le cose le quali hanno alcun che di simile, nè dissimili quelle che hanno alcun che di dissimile, quando anche sia affatto poca la lor somiglianza o dissomiglianza (34).

Ed io maravigliato gli risposi; — Oh! si trovano egli per te in questa relazione il giusto col santo che l'uno abbia una simiglianza ben da poco coll'altro?

Non a dirittura così, dice, ma neanche d'altronde, come pare che tu creda, tu.

332 Ma bene, dissi io, poichè pare che questo soggetto t'è uggioso, lasciamo star questa, e consideriamo quest'altra delle cose che tu hai detto.

XX. C'è una cosa che tu chiami follia?

Dice di sì.

E la sapienza non ne è affatto il contrario?

Mi parrebbe, dice.

Ora, quando gli uomini agiscono rettamente ed utilmente, ti par'egli allora, che si provino savii ad agire così, o il contrario?

Savii, dice,

Ora, non è egli la saviezza quella virtù per cui gli uomini si provano savii?

Necessariamente.

E quelli, dunque, i quali non agiscono rettamente, agiscono follemente, e non si provano savii, agendo così?

Pare anche a me, dice.

Per conseguenza, l'agire follemente è il contrario dell'agire da savio.

Dice di sì.

Ora, non è egli la follía quello che fa agire follemente, e la saviezza quello che fa agire da savio?

Ne convenne.

Ora, se è la forza quello che fa agire, non s'agisce fortemente, e se la debolezza, debolmente?

Gli parve di sì.

E se la velocità, velocemente, e se la lentezza, lentamente?

Dice di sì.

E non è lo stesso quello che fa agire, se s'agisce alla stessa maniera, ed il contrario se s'agisce all'incontrario?

Ne convenne.

Ora su, dissi io, c'è un bello?

Lo concedette.

E a questo è egli contrario altro che il brutto?

Non è.

Oh! e che? C'è un bene?

C'è.
E a questo è egli contrario altro che il male?
Non è.
Oh! e che? C'è egli, nella voce, l'acuto?
Di sì.
A questo non è contrario altro che il grave?
Di no.
Adunque, dissi io, ciaschedun contrario ha un solo contrario e non molti?
Acconsentì.
Ora su, dissi, riassumiamo i punti di cui s'è convenuti insieme. Siamo convenuti che ciaschedun contrario ha un solo contrario, e non parecchi?
Convenuto.
E che dove s'agisce in una maniera contraria, è il contrario quello che fa agire?
Di sì.
Siamo poi convenuti, che dove s'agisce da folle, si agisca in una maniera contraria di dove s'agisce da savio?
Di sì.
E che dove si agisce da savio, sia la saviezza quello che fa agire, dove da folle, sia la follia?
Lo concesse.
Ora, dove s'agisce all'incontrario, è il contrario quello che farebbe agire?
Sì.
E nell'uno de' due casi, è la saviezza, nell'altro la follía quello che fa agire?
Sì.
In una maniera contraria?
Di certo.

Adunque, contrarii i motivi dell'agire?

Sì.

La follía, per conseguenza. è un contrario della saviezza.

Si vede.

Ora, ti sta a mente, che dianzi, si è convenuti tra noi che la follía sia un contrario della sapienza?

Ne convenne.

Ma che però un contrario non abbia se non un solo contrario?

Dice di sì.

Oh bene, Protagora, quale vorremo abbandonare 333
delle due tesi? Questa che un contrario abbia un solo contrario, o quella con cui si affermava che la saviezza sia diversa dalla sapienza, ma però una delle virtù ciascheduna, anzi, oltre all'esser diverse, anche dissimili così in sè come nelle loro funzioni, alla maniera delle parti del viso? Quale, ora, abbandoneremo delle due? Giacchè le son due tesi queste, le quali non attestano genio musicale in chi le pronuncia amendue; giacchè non s'accordano nè consuonano insieme. Di fatti, come s'accorderebbero, se è necessario che un contrario non abbia se non un solo contrario e non parecchi; e alla follía d'altra parte, che è una sola, si sono scoverti due contrarii, la sapienza e la saviezza? Non è vero, Protagora, dissi io; o altrimenti?

Acconsentì, ma molto di mala voglia.

Sarebbero egli, dunque, tutt'uno la saviezza e la sapienza? D'altra parte, e' c'è pur sembrato dianzi che la giustizia fosse pressochè una stessa cosa colla pietà. Su via, dunque, o Protagora, dissi io, non ci stanchiamo; anzi, seguiamo a considerare le altre parti. Un uomo

che commetta ingiustizia, ti par egli esser savio perchè commette ingiustizia?

Io quanto a me avrei vergogna, dice, di convenire di questo; giacchè, del resto, vi sono ben molti che dicono di sì.

Ora, avrò, dissi, a dirigere il discorso a quegli o a te?

Se ti piace, dice, disputa pur prima contro questa opinione, questa del maggior numero.

Ma non mi fa differenza, purchè però tu risponda, se tu sei o non sei di questo parere. Perchè, davvero, è soprattutto l'opinione in sè stessa quello che io esploro; ma accade forse che ci si esplori insieme amendue, me che interrogo e chi risponde.

Protagora però sulle prime faceva il ritroso; si scusava, che il soggetto fosse scabroso; pur pure, in fine, accondiscese a rispondere.

XXI. Su via, Protagora, dissi, mi rispondi da capo. Ti pare che ci sia di quegli i quali pensino saviamente, commettendo ingiustizia?

Sia, dice.

E il pensare saviamente, tu dici, è un pensar bene?

Dice di sì.

E il ben pensare un consigliarsi bene, perchè commettono ingiustizia?

Sia, dice.

E si consigliano bene, se la gli va bene, commettendo ingiustizia, o se gli va male?

Se bene.

E tu, dunque, riconosci che ci sia de' beni?

Riconosco.

E ora, dissi io, de' beni non sono forse le cose che sono utili agli uomini?

Anzi, affè di Giove, dice, c'è di cose, ti so dire, che non sono utili agli uomiui, e ch'io nonostante chiamo beni.

Ed e' mi pareva che Protagora già fosse esasperato, ed avesse l'angoscia e facesse testa al rispondere. Poichè dunque, l'ebbi visto in questa condizione, m'ebbi cautela e l'interrogai con dolcezza.

Delle cose, vuoi tu dire, o Protagora, non utili a 334
nessun uomo, ovvero anche, non utili a dirittura punto? Anche queste ultime cosiffatte tu chiami beni?

Oh! no davvero, dice: ma io per fermo, molte cose conosco, le quali agli uomini non utili sono, e cibi e bevande e medicine ed altre più di millanta, e molte le quali sono; alcune agli uomini nè l'uno nè l'altro, a' cavalli bensì; quali solamente a' bovi, quali a' cani; quali nè a questi nè a quelli, ma sibbene agli alberi; quali dell'albero buone alle radici, a' germogli cattive, come a mo' d'esempio, lo sterco di tutte le piante alle radici è buono ad apporre; e dove tu voglia a' rami e alle tenerelle fronde sovrapporlo, sciupa ogni cosa. Poichè anche, l'olio è alle piante tutte d'ogni peggio il peggio, ed alle chiome nimicissimo degli altri animali, fuori che a' capelli dell'uomo; a' capegli, in quella vece, dell' uomo come al resto del suo corpo, è presidio. Anzi, così svariato è il bene, e d'ogni forma, che quì per l'appunto quello che alle esterne parti del corpo è buono all'uomo, quello stesso è alle interne cattivissimo; e però i medici tutti fanno agli infermi divieto che non adoperino olio, fuori che in una dose, quanto più si possa picciolissima, ne' cibi di cui si devono nutrire, non più di quanto basti a smorzare quella ritrosia, che ne' cibi e nelle conditure segue alle sensioni dalle narici trasmesse [65].

XXII. Quand'egli ebbe dette queste parole, tutti sclamarono di com'egli discorresse bene: ed io dissi: O Protagora, io mi trovo essere una creatura smemorata; e s'uno mi risponde per le lunghe, io mi dimentico di cosa fosse il discorso. Come, adunque, se io mi trovassi essere un po' sordo, tu crederesti ch'e' ti bisogni, se tu dovessi discorrere meco, alzare la voce più che con gli altri, e così ora, poichè tu ti se' imbattuto in uno smemorato, tu mi spezza le risposte, e le fa più brevi se io ti devo seguire.

Oh, di che maniera m'inviti a rispondere breve? O ch'io ti risponda più breve di quello che bisogni?

Oh, questo poi no, diss'io.

Ma quanto bisogna? dice.

Ed io, Si.

Ora, ch'io ti risponda quel tanto che pare a me che bisogna che ti si risponda, o quel tanto che a te?

Almeno, io dissi, ho sentito che sugli stessi soggetti tu se' capace così tu stesso come a insegnare altrui, a discorrere quando tu voglia, tanto alla lunga che la parola non venga meno giammai, e anche con una tanta e tal brevità, che nessuno possa dire più brevemente di te. Ora, se tu vuoi discorrere con me, ti
335 servi di cotesta tua altra maniera, della breviloquenza.

O Socrate, risponde, con molti uomini sono a gara di discorsi venuto, e se fatto avessi quello a cui tu m'inviti, — nella maniera in cui il mio contradittore mi invitava a discorrere, così avessi discorso —, di nessuno sarei apparso migliore, nè il nome di Protagora avrebbe stesa tanta ala tra' Greci.

Ed io — giacchè m'ero avvisto, che non era sodisfatto delle risposte che aveva date, e che di suo grado non

avrebbe condisceso a discorrere a dimanda e risposta — credendo che oramai e' non ci fosse più il mio tornaconto ad assistere a cotesta conversazione, — Ma neppur io, dissi, o Protagora, insisto che la conversazione sia condotta in un modo che a te non pare; però, allora io discorrerò, io, quando tu voglia discorrere in un modo che io possa seguire. Giacchè tu, secondo si dice di te e affermi tu medesimo, se' bono a condurre una conversazione così con de' lunghi discorsi come con de' brevi; di fatti, tu se' sapiente; io invece, que' lunghi, m'è impossibile, dappoichè vorrei pure essere al caso. Ma bisognava che tu avessi ceduto a noi, tu che puoi l'una cosa e l'altra, affinchè si fosse conversato; ora, poichè tu non vuoi e che io ci ho una faccenda, e non mi sarebbe possibile di aspettar quì a sentirti a distendere in discorsi lunghi, poichè e' mi bisogna andare in un posto, vado via, giacchè da te forse avrei sentiti anche de' lunghi discorsi non senza piacere,

E nel dire così, mi alzai su per andar via. E in quello che mi alzavo, Callia m'afferra la mano colla sua destra, e colla sinistra mi ghermì questo ferrajolo quì, e disse: Noi non ti lasceremo, Socrate: giacchè, quando tu sia uscito, i nostri colloquii non andranno più come ora. Adunque, io ti prego che tu ci rimanga; come io non ho al mondo cosa che sentirei più volentieri che te e Protagora a discorrere: ma facci questo favore a tutti.

Ed io — m'ero già levato su per uscire — risposi: O figliolo d'Ipponico, il tuo amore del sapere, io l'ammiro sempre, ma se altra volta mai, te ne lodo ora, e m'è caro; di maniera che vorrei pure farti il favore, se tu mi chiedessi cose possibili. Ma ora gli è come se

tu mi chiedessi di tener dietro a Crisone l'Imereo [66], un professore di corsa nel suo vigore, ovvero di correre con uno di quelli dalla corsa lunga o dalla corsa d'una giornata [67], e di tenergli dietro. Io ti direi, che
336 molto più che tu non fai, io da me mi prego me medesimo a andar di pari con costoro alla corsa; ma, poichè non posso. Però, se tu hai punto bisogno di vederci correre me e Crisone nello stesso tempo, tu prega lui, che allenti; giacchè io non posso correre presto ed egli può lentamente. Se adunque tu desideri sentire me e Protagora, tu prega lui, che come ha a principio risposto breve e a quello che propriamente gli si dimandava, così risponda anche ora. Se no, che sorte di colloquii saranno i nostri? Giacchè io per me credevo, che fossero due cose distinte il conversare insieme disputando e il concionare al popolo.

Ma tu vedi, Socrate, dice; pare che Protagora pretenda il giusto a chiedere che gli sia lecito di discorrere come vuole, e a te come d'altronde tu voglia.

XXIII. E Alcibiade, prendendo la parola, Non parli bene, Callia, dice: giacchè Socrate quì confessa di non avere il dono della lunghiloquenza [68], e cede il posto a Protagora; ma in quanto all'esser capace a disputare e al sapere rendere e chieder conto, mi meraviglierei, se in questo cedesse il posto a nessuno al mondo. Se adunque Protagora confessa di essere da meno da Socrate nella disputa, a Socrate basta; ma se ci pretende, disputi dimandando e rispondendo, e non infilzi già ad ogni interrogazione un discorso lungo, schivando gli argomenti, e non volendo stare a sindacato, anzi slungandosi sino a che si scordino su cosa fosse la interrogazione, la più parte degli uditori; poichè Socrate,

rispondo io che non si scorda, quantunque scherzi e affermi d'essere smemorato. A me dunque, pare, che Socrate parli più equamente; giacchè bisogna che ciascheduno dichiari la sua opinione.

Dopo Alcibiade, fu, credo io, Crizia quello che disse: O Prodico ed Ippia, a me pare che Callia tenga troppo da Protagora, e Alcibiade, una volta preso un partito, è puntiglioso sempre. Ora, a noi non bisogna per nulla di prendere puntiglio nè per Socrate nè per Protagora; ma pregarli in comune amendue di non sciogliere a mezzo la conversazione.

Quando egli ebbe detto così, Prodico, Bene a me 337
pare, dice, Crizia, che tu parli: imperocchè bisogna, che quegli i quali assistano a simili ragionamenti, si porgano a' due disputanti uditori comuni bensì, ma non uguali. Dappoichè non è la medesima cosa; chè bisogna bensì udire in comune amendue, ma non concedere ugual credito a ciascheduno de' due, ma al più sapiente, maggiore, al meno, minore. Quanto è a me, o Protagora e Socrate, io richiedo amendue di accondiscendere, e che su quello di cui si discorre, discutiate bensì l'uno coll'altro, ma non però contendiate; imperocchè discutono anche per ragion di benevolenza gli amici cogli amici; dove gli avversarii e gl'inimici contendono gli uni cogli altri. E così la nostra conversazione sarebbe condotta nel più bel modo; imperocchè così voi i quali parlate, v'avreste da noi i quali ascoltiamo, la maggiore approvazione e non lode; — chè l'approvazione si ottiene presso gli animi di quelli che ascoltano, senza inganno, la lode più volte a parole da chi mente contro al suo parere: — e d'altra parte, noi i quali ascoltiamo, n'avremmo così la maggior gioja, e

non piacere; chè la gioja è di chi impara alcuna cosa e acquista intelligenza con essa la mente, il piacere di chi mangia alcun che, o altra cosa piacevole prova con esso il corpo.

Ora, quando Prodico ebbe detto questo, ben molti degli astanti l'applaudirono.

XXIV. Dopo Prodico, parlò Ippia il sapiente. O cittadini, dice, i quali siete presenti, io reputo che voi tutti siate affini e famigliari e compaesani per natura, non per legge; perciocchè il simile è per natura affine col simile, ma la legge, tiranna degli uomini, in più cose sforza la natura. Ora, è per noi vergognoso di conoscere bensì la natura delle cose; eppure, sapientissimi noi tra gli Elleni, e per questo stesso ora concorsi in questo di tutta l'Ellade pritaneo [69] di sapienza, anzi in questa della città tutta la maggior casa e la più sorrisa dal cielo, noi non diamo nessuno di tanta degnità degno spettacolo, ma come i più abietti degli uomini l'un dall'altro discordiamo. Io adunque e prego e consiglio, o Protagora e Socrate, che insieme v'incontriate a mezzo del campo, da noi come da arbitri condòtti per mano; e nè te ricercare questa esquisita
338 forma di colloquio sminuzzata troppo, se non è a grado a Protagora, ma cedere ed allentare le briglie ai discorsi, affinchè più magnifici e decorosi ci appariscano, nè Protagora d'altra parte, tesa ogni fune, dato al vento balía, ci fugga, ascosa ogni terra, nel pelago de' discorsi [70]; ma solchiate amendue per il mezzo [71]. Vogliate adunque fare a mia posta, e m'ascoltate, scegliendo un giudice e presidente e pritane, il quale salvi a' ragionari di ciascheduno di voi una proporzionata lunghezza.

XXV. Questa proposta piacque agli astanti, e quanto a me, Callia dice che non mi lascia, e pregarono che ci s'eleggesse un soprastante. Ora, io dissi che sarebbe stato vergognoso di eleggerci un giudice a' discorsi. Giacchè o che l'eletto sarà peggio di noi e non istarebbe bene che il peggiore soprastesse a' migliori, o nostro pari, e neanche così, bene. Ma, adunque, ci eleggerete uno migliore? In verità, io credo, scegliere uno più sapiente di cotesto Protagora costì, vi è impossibile; e se eleggerete uno non punto migliore, ma affermerete che sia, anche questo diviene un'onta per costui, che come a un uomo da poco, gli si elegga un soprastante: poichè già, per la mia parte, è tutt'uno. Ma mi contento di fare così, affinchè — che è quello che v'è a cuore — si continui a far qui tra di noi conversazione e colloquio. Se Protagora non vuole rispondere, ebbene che interroghi lui e risponderò io, ed insieme mi sforzerò di mostrargli di che maniera io dico che deva rispondere chi risponde: ma però, dopo ch'io abbia risposto a tutte le interrogazioni che costui vorrà fare, che egli, alla sua volta, si lasci del pari sindacare da me. Cosicchè quando egli non paresse disposto a rispondere a quello che propriamente gli si dimanda, ed io e voi in comune lo pregheremo di quello stesso di cui voi pregate me, non isciogliere la conversazione. E non bisogna punto per questo che si faccia soprastante uno, anzi presiederete tutti in comune.

Parve a tutti che così si dovesse fare. E Protagora, davvero, non voleva punto; pure fu costretto a condiscendere a interrogare; e dopo che avesse interrogato abbastanza, star egli alla sua volta a sindacato, rispondendo a spilluzzico. Cominciò adunque a interrogare così.

XXVI. Io reputo, Socrate, dice, in un uomo princi-
339 palissima parte di coltura l'essere forte su' versi: e ciò vale, essere abile a giudicare circa alle cose dette da' poeti, quali siano state poetate bene e quali no; e così saperle distinguere, come starne, interrogato, a ragione. Cosicchè ora la mia interrogazione verserà bensì sullo stesso soggetto su cui ora io e tu discorrevamo, sulla virtù, ma trasferita alla poesia; non divarierà più che di tanto. Simonide, per avventura, dice a Scopa, figliolo di Creonte il Tessalo (72), che

Uom bensì bono divenir davvero
Gli è malagevol cosa, un uom di mano
E di piedi tetragono (73) e di mente,
Da censura non tocco.

Tu sai questo carme o ch'io lo reciti tutto (74)?

Ed io risposi che: Non serve; giacchè lo so, anzi m'accade d'averci meditato su molto, su questo carme.

Meglio, dice; ora, ti par'egli che sia composto bene e rettamente o no?

Affatto bene e rettamente, dissi io.

E ti pare ch'egli sarebbe stato composto bene, se il poeta vi si contradicesse di per lui?

Non bene, dissi io.

Su, dice, guarda meglio.

Ma, bono amico, ci ho pensato su abbastanza.

Tu dunque sai, dice, che più avanti nel carme aggiunge pure:

Nè a me di quella accetto torna il sono
Di Pittaco sentenza, ancor che detta
Da un uom fosse sapiente; essere bono
Malagevol c' disse.

Intendi che è lo stesso quello che dice queste parole e quelle allegate dianzi?

Lo so, dissi.

Ora, parti egli che queste s'accordino con quelle?

A me sì, certo. E insieme temevo, ch'e' non ci fosse un qualche fondamento nel suo dire. Però, ripresi io, a te non pare?

E come potrebbe parere che con sè medesimo s'accordi chi amendue profferisce quelle sentenze? Uno il quale annuncia da prima egli stesso, che malagevole sia di diventare uomo bono davvero, e fattosi poco più avanti nel carme, se ne sdimentica, e Pittaco il quale afferma la stessa cosa di lui, che malagevole sia d'esser bono, egli lo censura e dice di non approvare uno che afferma la stessa cosa di lui? Quantunque col censurare chi afferma la stessa cosa di lui, è pur chiaro che sè stesso censura, di maniera che o prima o dopo non discorre bene.

Ora queste sue parole furono a molti degli astanti occasione di plauso e di lode. Ed io dapprima, come uno percosso da un buon pugillatore, mi sentii le tenebre agli occhi e il capogiro al sono del suo discorso e dell'acclamazioni degli altri: poi, perchè — a dire il vero con te, — acquistassi il tempo di considerare cosa volesse dire il poeta, mi volto a Prodico, e chiamandolo, O Prodico, dico, è pur tuo concittadino Simonide. Fai il tuo dovere a venirgli in aita. Mi risolvo, 340
dunque, d'invocar te come Omero (75) dice che lo Scamandro, assediato da Achille, invocasse il Simoenta, dicendo:

> Caro germano, ad affrenar vien meco
> La costui furia.

Però, anche io invoco te, affinchè Protagora non ci *atterri* Simonide. Tanto più, anche, che la redintegrazione della ragion di Simonide ha bisogno di quella

tua arte delicata, colla quale separi il *volere* dal *desiderare* come diversi, e fai quelle tante altre e così belle distinzioni che hai detto pur ora. E considera ora, se tu hai quello stesso parere che ho io. Giacchè Simonide non ha aria di contradirsi. Di fatti, dichiara tu prima la tua opinione, Prodico. Par egli tutt'uno a te il *divenire* e *l'essere* (76), o diverso?

Diverso, affè di Giove, dice Prodico.

Adunque, dissi io, Simonide, a principio, espresse la sua propria opinione, che divenire uomo bono fosse malagevole davvero.

Dici vero, risponde Prodico.

E censura, dico io, Pittaco, il quale, non come crede Protagora, dice la stessa cosa di lui, ma un'altra. Giacchè Pittaco non diceva, che la cosa malagevole fosse questa, il divenire bono, ma l'essere; ed egli non è tutt'uno, o Protagora, secondo dice Prodico costì, l'essere e il divenire. Ora, se l'essere non è tutt'uno col divenire, Simonide non contradice sè medesimo. E forse Prodico costì e molti altri potrebbero dietro Esiodo affermare, che il divenire bono è bensì malagevole; perchè abbiano *avanti la virtù* gl'Iddii posto il *sudore;* ma quando uno all'*apice ne arrivi, facil poi torni — quantunque malagevol fosse —*, a possedere (77).

XXVII. Ora, Prodico sentendo questo mi lodò; ma Protagora, Il rimendo, dice, o Socrate, ti fa maggiore strappo di quello che tu rimendi.

Ed io, Per conseguenza, risposi, m'è venuto lavorato male, e' mostra, Protagora; e sono un medico ridicolo; col mio medicare fo maggiore la malattia.

Ma è pur così, dice.

E oh come? dimandai.

Attesterebbe, dice, una grande ignoranza nel poeta, s'egli affermi essere una cosa così da poco il possedere la virtù, la quale è di tutte la più malagevole, come pare a tutti gli uomini.

Ed io ripresi: Affè di Giove, la presenza quì di Prodico alla nostra conversazione ci viene opportuna davvero. Giacchè e' risica, o Protagora, che la sapienza di Prodico deva essere ab antico divina, o che la sia principiata da Simonide, o ancora più antica. E 341
tu, a giorno di tante altre cose, mostri essere al bujo di questa, e non pratico come ne sono io, per essere stato discepolo qui di Prodico. Cosicchè ora mi pare, che tu non intenda, che appunto cotesto vocabolo *malagevole* Simonide non l'abbia adoperato alla maniera che tu l'adoperi. Ma come a proposito del vocabolo *terribile* non si dà volta, che Prodico non m'ammonisca, quando io per lodare o te o alcun altro dico, che Protagora è un sapiente e terribile uomo; egli dimanda se non ho vergogna a chiamare terribili le cose bone — giacchè il terribile, dice, è un male: almeno nessuno dice mai: oh! la terribil ricchezza; nè la terribil pace, nè la terribile salute, ma bensì la terribile malattia e la terribil guerra e la terribile miseria, come che il terribile sia cosa cattiva [78]. — Forse adunque, del pari, i Cei e Simonide cotesto vocabolo di *malagevole* l'applicano a cosa cattiva o in qualche altro modo che tu non intendi. Interroghiamo, adunque, Prodico; è il dovere, circa la lingua di Simonide, interrogare lui. A quali cose, Prodico, applicava egli Simonide il vocabolo di *malagevole?*

A cattive, dice.

In conseguenza, Prodico, gli è per questo che censura Pittaco il quale dice che *essere bono sia malage-*

vole, come se gli avesse sentito dire che sia cosa cattiva essere bono.

Ma cosa t ucredi, dice, che Simonide voglia dire altro che questo, e fare onta a Pittaco, ch'egli non avesse saputo usare i vocaboli con la debita distinzione, da Lesbio [79] che egli era, ed allevato in una lingua barbara?

Oh, senti tu qui Prodico, Protagora, dissi io: ci hai tu nulla a ridire?

E Protagora, Tutt'altro, Prodico, dice: anzi, io so bene, che Simonide adoperava questo vocabolo di *malagevole* come appunto noi altri, non in senso di cosa cattiva, ma di cosa che non sia facile, e non si ottenga se non con molte brighe.

Ma anche io credo, dissi, o Protagora, che Simonide l'intenda così, e che Prodico costì lo sappia bene, ma scherzi, e mostri di metterti a prova se tu sia in caso di venire in aita al tuo ragionamento, dappoichè, che Simonide non intenda *malagevole* per *cattivo*, n'è un gran segno la frase che segue subito dopo; giacchè dice che *Iddio solo poria aver di tanto privilegio il vanto*, — non di certo volendo dire, che sia cosa cattiva essere bono, affermerebbe poi, che Iddio solo potrebbe aver questo e ascriverebbe questo a Iddio solo per un privilegio: a questo patto, Prodico farebbe di Simonide uno scioperato e punto un Ceio [80]. Ma quale egli mi paja che sia l'intenzione di Simonide in questo carme, te lo voglio pur dire, se ti piace di prendere di me un saggio di che forza io mi sia, per
342 servirmi della tua espressione, su' versi; o se ti piaccia meglio, sentirò te.

Protagora, sentendomi dire così, Se ti piace, Socrate, dice; ma Prodico e Ippia mi fecero gran ressa e così gli altri.

XXVIII. Ebbene, ripresi, mi proverò io di esporre che cosa, almeno a me, pare di questo carme. Di filosofia, adunque, tra' Greci, dove ce n'ha più ab antico e di più, è Creta e Sparta, e in nessuna parte del mondo c'è più Sofisti di lì. Ma stanno sul niego e s'infingono di essere ignoranti, affinchè non si scovra, che sia in sapienza ch'essi superano i Greci, — appunto come que' Sofisti de' quali discorreva Protagora — ma si creda, che essi gli superino nel combattere e di coraggio, reputando, che se fosse conosciuto in che cosa superano davvero, tutti s'applicherebbero a questa. Invece, ora coll'averla tenuta nascosa, hanno ingannato quegli i quali spartaneggiano nelle altre città; cosicchè questi, per imitarli, si pestano le orecchie, e s'avviluppano di coreggiuoli[81], e fanno i passionati di ginnastica e scortano gli abiti [82], come se appunto gli Spartani primeggiassero in Grecia per questo: mentre gli Spartani, quando vogliono conversare co' loro Sofisti alla libera, e gliene incresca oramai di conversar di nascoso, danno bando [83] appunto a cotesti spartaneggianti [84], e se ci hanno altro forestiero in città; e si ritrovano co' loro Sofisti di nascoso da' forestieri; e non lasciano nessuno de' loro giovani andar di fuori per le altre città, — come neanche i Cretesi, — affinchè non disimparino quello che lor s'insegna. E in coteste città, non solo ci ha uomini, che sentono molto alto della lor coltura, ma anche donne [85]. Verreste poi persuasi, che in ciò dico vero che gli Spartani in fatto di filosofia e di ragionare siano coltissimi, a questa maniera. Se uno si risolve a conversare col più da poco degli Spartani, nella maggior parte del discorso lo troverà appunto un da poco all'apparenza; poi, a quel qualunque proposito che gli vien

bene, e' ti lancia una frase di peso, corta, atticciata ed aguzza[86], a modo d'un bravo arciere, di sorte che quello con cui egli discorre, non appare niente da più d'un bambino. Ora, cotesto, e' ci ha óggi di quelli che l'hanno inteso, e ce n'è stati ab antico, che, cioè, lo spartaneggiare sia ben piuttosto amar la sapienza che non amar la ginnastica, sapendo che l'essere in caso di pronunciare di tai motti è cosa da uomo di coltura perfetta.
343 Del cui numero fu Talete Milesio e Pittaco il Mitileneo e Biante il Prieneo, e Solone nostro e Cleobulo il Lindio, e Misone il Chenese, e per il settimo fu nominato Chilone lo Spartano[87]. Tutti cotesti furono emuli ed amanti e discepoli della coltura degli Spartani; e che la loro sapienza fosse della qualità di questa, — de' motti, degni di ricordo, pronunciati da ciascheduno —, l'intenderebbe chi si sia alla prima. E furon essi, anche, che, convenendo insieme, votarono ad Apollo nel tempio di Delfo una primizia della lor sapienza, inscrivendo que' motti che tutti celebrano, il *conosci te medesimo* e il *niente troppo*[88].

Oh! perchè dico io questo? Per prova che la forma della filosofia degli antichi era questa, una cotal breviloquenza Laconica[89]. Cosicchè anche di Pittaco girava di bocca in bocca questo motto encomiato da' sapienti, *malagevole cosa l'esser bono*. Ora, Simonide, ambizioso com'egli era d'esser tenuto sapiente, giudicò che s'egli atterri cotesto motto, quasi un atleta rinomato, e ne riporti vittoria, acquisterà tra gli uomini del suo tempo rinomanza lui. Contro a questo motto adunque, e per questa cagione tirando a storpiarlo, compose tutto il suo carme, secondo pare a me.

XXIX. Esaminiamolo, su, tutti insieme, se per caso io dica vero. Subito, di fatti, il bel principio del canto

parrebbe da matto, se non volendo dire altro, se non che sia malagevole di divenir uomo bono, e' c'incastrasse poi quel *bensì*. Cotesto *bensì* e' non ci ha una ragione al mondo per la quale e' si trovi incastrato lì, se già non si supponga, che sia contro il motto di Pittaco, che Simonide discorra come per gliene contrastare; dicendo Pittaco, che sia malagevole di esser bono, e' gliene questioni e dica di no, Pittaco; anzi il divenir bono gli è bensì malagevole per davvero — non bono davvero —, non è già a questo ch'egli applica il *vero*; come se, appunto, ci fosse alcuni che sono boni davvero, altri boni sì, ma non però davvero; giacchè questa la sarebbe da stolido, e non da Simonide; ma quel *davvero* s'ha a ritenere trasposto nel carme, interpretando il motto di Pittaco, mettiamo, così; come se supponessimo, che Pittaco stesso dica e Simonide risponda; quello dica, — Uomini, esser bono è difficile —, e l'altro risponda, che — Pittaco, tu non dici vero: giac- 344
chè non essere, ma bensì divenire bono,

Di mano
E di piedi tetragono e di mente,
Da censura non tocco,

è difficile per davvero. Così mostra di esserci incastrato a ragione il *bensì* ed il *davvero*, collocato rettamente da ultimo. E tutto quello che segue, attesta, che va inteso così. Ed e' si può delle singole proposizioni del carme mostrare con di molte prove, come le siano escogitate bene; di fatti, è cosa tutta piena di garbo e di ponderazione; ma sarebbe lungo di esporlo così. Però ne esponiamo pure l'intero disegno e l'intenzione, come da un capo del carme all'altro sia affatto una confutazione del motto di Pittaco [90].

XXX. Egli, di fatti, dopo trascorse alcune poche cose, dice, quasi tenesse un discorso, che divenire uomo bono è bensì difficile davvero, ma pur possibile per un tratto di tempo [91]; ma divenuto tale, perdurare in cotesta condizione, ed essere uomo bono, come tu dici Pittaco, è cosa impossibile e non da uomo; ma

Iddio solo poria
Aver di tanto privilegio il vanto.
L'uomo non fia
Che cattivo non sia
Cui senza scampo una sventura afflisse.

Ora chi mai affligge una sventura senza scampo nel governo della nave? Chiaro, non uno che non se ne intendesse nulla; giacchè uno che non se ne intenda nulla, è afflitto sempre. Alla stessa maniera adunque, chè nessuno potrebbe abbattere uno che stesse per terra; ma chi fosse bensì in piedi, e' si potrebbe bene abbattere in modo da metterlo per terra, ma chi stesse per terra, no; così, del pari, un uomo ricco di partiti potrebbe affliggerlo una sventura senza scampo; ma uno senza partiti sempre, non potrebbe: ed un nocchiero, una gran tempesta che lo cogliesse, potrebbe lasciarlo senza scampo, ed un agricoltore, una dura stagione che gli sopravvenisse chiudergli ogni scampo, ed un medico, la stessa cosa. Giacchè chi è bono ha loco di poter divenire cattivo; come gli è attestato dall'altro poeta che dice

Anche i boni, or s'è boni ed or cattivi [92]:

ma un cattivo non ha loco di divenirlo, ma è necessario che lo sia sempre: di maniera che uno il quale sia ricco di partiti e sapiente e bono, quando una sventura senza scampo l'affligga,

Non fia
Che cattivo non sia:

e tu dici, Pittaco, che è *malagevole essere bono;* mentre divenirlo è bensì malagevole, pur possibile; ma esserlo è impossibile.

Che se bene ha fatto, 345
È bono ogni mortale;
Ma cattivo, se male.

Ora, quale è il fatto bono rispetto alle lettere, e quello che fa l'uomo bono rispetto alle lettere? Chiaro, che l'impararle. E quale è il ben fare che fa bono un medico? Chiaro, che l'imparare la cura degli ammalati. — *Un cattivo male.* — Ora, chi mai potrebbe divenire un medico cattivo? Chiaro, che uno, il quale, prima fosse medico; e poi, medico bono. Giacchè questi potrebbe anche divenire cattivo; ma noi ignoranti di medicina, noi col far male non potremmo mai divenire nè medici nè architetti nè nessun'altra cosa simile; ora, chi col far male non potrebbe mai divenir medico, chiaro che neanche potrebbe cattivo medico. E così un uomo bono potrebbe a volte divenire anche cattivo o per forza di tempo o di fatica o di malattia o di qualche altro accidente — giacchè il solo fatto cattivo è pur questo, esser privo di scienza — ma un uomo cattivo non potrebbe divenire cattivo mai, giacchè gli è sempre tale; se però deve poter divenire cattivo, bisogna che egli diventi prima bono. Di maniera che questa parte del canto tende a questo, ch'egli sia impossibile di essere uomo bono perdurando bono, ma divenire bensì bono è possibile, e quello stesso cattivo.

E per più lungo tratto
Solo quello è il miglior che a' numi è caro (93).

XXXI. Coteste cose le son dunque dette tutte contra Pittaco, e quello che segue del carme, l'attesta ancor più chiaramente. Dice di fatto;

> Però non mai, ciò che impossibil fora,
> Cercando, io la fatal parte del mio
> Evo d'un vano struggerò desio
> Vuoto d'effetto; — un uomo immacolato
> Tra quanti i frutti
> Cogliam dell'ampia terra.
> Quando io trovato
> L'abbia, darne vorrò novella a tutti,

dice. Con tanta forza e da un capo all'altro del carme si lancia contro al motto di Pittaco.

> Ora, ognun laudo ed amo,
> Di buon grado se alcuna
> Non operi bruttura,
> Poichè alla dura
> Necessità neppur gli Dei fan guerra [94].

Anche questo si riferisce lì. Giacchè Simonide non era così rozzo da dire, ch'egli lodi chiunque non faccia male di suo grado, come se ci fosse di quegli i quali fanno male di loro grado [95]. Poichè io son per dire che io credo, che nesun sapiente pensi, che uomo al mondo pecchi di suo bon grado, ovvero, di suo bon grado faccia di brutte e cattive cose; ma sanno bene, che tutti quegli i quali fanno cose brutte e cattive, le fanno loro mal grado. Cosicchè Simonide non dice già che di chiunque non faccia male di suo grado, egli stia lodatore, ma cotesto *di bon grado* lo dice di sè. Giacchè credeva che un onest'uomo sforzi spesso sè me-
346 desimo a diventare l'amico e il lodatore di uno. Per esempio, a un uomo incoglie spesso di avere o la madre snaturata o il padre o la patria o qualcos'altro

di simile. Ora, i malvagi quando incoglie loro qualcosa di simile, vederlo come volentieri, e con lor biasimi mostrare e accusare la malvagità dei genitori o della patria, affinchè essi stessi che li trascurano, non siano ripresi dalla gente nè vituperati perchè li trascurano; di sorte che essi li biasimino anche più del bisogno, ed agli odii inevitabili ne aggiungano di volontarii; mentre i boni nascondano e si sforzino a lodare, e se punto si adirano contro i genitori o la patria perchè sia lor fatto de' torti, da sè stessi si facciano cuore e si calmino, costringéndosi ad amare i loro e lodarli (96). E spesso, credo io, anche Simonide stimò anch'egli bene di lodare ed encomiare un tiranno o qualcun'altro simile non di suo bon grado, ma costretto da sè medesimo. Cosicchè gli è ciò quello ch'egli dice a Pittaco che — Io, Pittaco, non ti censuro già per questo ch'io ami a censurare altrui, poichè

Io contento ne vivo
Se uno non è cattivo
Nè ignavo troppo; ed il dritto, aita
Delle cittadi, addita
Con sana mente (97). Lui
Censurerò non io;
Che già non amo censurare altrui.
Degli sciocchi infinita è la genia:

di maniera che se uno goda a biasimare, si potrebbe sodisfare col bistrattare costoro.

Ed è pur bene
Qual s'è cosa di mal mista non sia.

Nè già con questo vuol dire come se dicesse — ogni cosa è bianca che di nero mista non sia; — che sarebbe ridicolo per più capi; ma bensì ch'egli si con-

tenta anche del mezzano a segno da non farne biasimo E non cerco, dice,

> un uomo immacolato
> Tra quanti i frutti
> Cogliam dell'ampia terra.
> Quando io trovato
> L'abbia, darne vorrò novella a tutti;

di maniera che non loderò già nessuno perchè sia tale, ma basta se uno sia mezzano, e non faccia niente di cattivo; comecchè io amo tutti e LAUDO [97] — e quì adopera una voce antiquata, come quello che dirige a Pittaco quell'

> ognun LAUDO ed amo,
> Di bon grado

(ed e' bisogna quì nel leggere far pausa sul DI BON GRADO)

> se alcuna
> Non operi bruttura,

ma ci è però anche di quelli ch'io lodo ed amo di mal mio grado. Te adunque, Pittaco, se a malapena avessi dette cose mezzanamente eque e vere, non t'avrei io biasimato mai; ma ora, poichè tu ingannandoti di grosso e su cose del maggior rilievo, hai aria di dire il vero, io ti biasimo, io.

347 Questo, o Prodico e Protagora, mi par essere l'intendimento col quale Simonide ha composto cotesto carme.

XXXII. Ed Ippia, Non vo' dire, dice, Socrate, che mi paja che tu non abbi discorso bene del carme; però anche io ci ho su questo un ragionamento a modo, che vi mostrerò, se volete.

Ed Alcibiade, Sì, dice, Ippia, un'altra volta senza meno; ora, è il dovere, secondo quello di cui son convenuti insieme Protagora e Socrate, che s'egli ancor vuole Protagora, interroghi e Socrate risponda, o se pure egli vuole rispondere a Socrate, che interroghi questo.

Ed io dissi: Quanto a me, lascio a Protagora la scelta del partito che più gli garbi; però, se vuole, mettiamo pure da un canto i carmi ed i versi; e di ciò di cui io t'ho interrogato a principio, Protagora, verrei a capo volentieri, cercando in tua compagnia. Giacchè a me a discorrere di poesia, mi par somigliantissimo a' banchetti d'uomini dappochi e volgari. Questi, in effetto, per non potere a cagione della rozzezza del loro spirito, conversare tra il bere colle lor proprie persone nè colla lor propria voce nè co' lor proprii discorsi, fanno rincarare le sonatrici di flauto, soldando a gran prezzo una voce non loro, quella de' flauti, ed è coll'ajuto della voce di questi ch'essi conversano insieme. Ma dove ci ha commensali galantomini e colti, tu non vedresti nè ballerine nè sonatrici di flauto o di chitarra; bensì poichè si bastano a loro medesimi, a conversare gli uni cogli altri senza cotali baje e passatempi, colla lor propria voce, ciascheduno parlando alla sua volta ed ascoltando con ordine, per quanto vino avessero pur bevuto(99). E così delle compagnie come questa nostra, quando s'imbattano in uomini quali dicono essere la più parte di noi, non hanno punto bisogno d'un'altrui voce, neanche di poeti, i quali nè è possibile d'interrogarli su quello di cui discorrono, e que' tanti che li citano nel parlare, chi afferma che il poeta intenda questo e chi quest'altro;

disputando di cose delle quali sono nell'impossibilità di dar riprova; perciò siffatti soggetti di conversazione
348 li mettono da banda, e conversano tra di loro mediante sè medesimi, levando e dando saggio di sè, gli uni agli altri, co' lor proprii ragionamenti. Ora, mi pare che, me e te, e' ci bisogni imitare costoro; riposti i poeti, tener discorso l'uno coll'altro mediante noi medesimi, levando saggio del vero e di noi stessi. E quando tu voglia ancora interrogare, ecco, io mi ti offro a rispondere; ma quando tu voglia, t'offri tu a me a imporre fine a quel discorso di cui siamo rimasti a mezzo.

Ora, io dicevo queste cose ed altre tali; ma Protagora non si chiariva punto di cosa volesse pur fare. Cosicchè Alcibiade, volto a Callia, gli dimanda: Ti par'egli, Callia, dice, anche ora che Protagora faccia bene, col non voler dichiarare, s'egli lascerà o no sindacare il suo parere? Poichè a me non pare. Ma o discorra o dica che non vuole discorrere, affinchè noi si sappia questo di lui, e Socrate discorra con un altro o chi si sia di noi con chi gli paja.

E Protagora per vergogna, secondo almeno e' m'è parso, poichè Alcibiade parlava così e Callia ne lo richiedeva insieme con tutti, per poco, gli astanti, a mala pena si lasciò indurre a discorrere, e mi invitò ad interrogarlo come ch'egli avrebbe risposto.

XXXIII. Adunque, io dissi, o Protagora, non credere che io discorra teco con altra intenzione che con quella di venire a capo di certi dubbii che m'intrigano sempre. Giacchè credo, che Omero dica qualcosa di molto ben fondato in quel

Se in due si vada, or l'uno pensa, or l'altro (100)

giacchè gli è così che tutti noi uomini ci sentiamo più spediti ad ogni opera e discorso e disegno; mentre

s'uno pensi da solo,

si mette subito in giro e cerca a chi mostrargliene e con chi si confermi finchè non s'imbatta. Appunto come per questo io discorro con te più volentieri che con un altro, credendo che tu abbi considerato meglio di chi si sia così gli altri soggetti, su cui è ben ragione che mediti un uomo ragionevole [101], come, di conseguenza, sulla virtù. Perchè davvero, chi altro se non te? Il quale non solo tu credi di essere un onest'uomo, come ci ha degli altri i quali essi stessi sono da bene, ma non possono render tale altrui; mentre tu e se' bono tu stesso, e sei in caso di render bono altrui, ed hai avuta persino tanta fiducia in te medesimo, che dove gli altri si occultano di cotest'arte, tu alla palese, ban- 349
dendo te medesimo a tutti i Greci, soprannominando te medesimo Sofista, ti sei rivelato maestro di coltura e di virtù, presumendo tu per il primo di raccogliere di ciò una mercede. Come adunque non si dovrebbe chiamar in aita te alla considerazione di tali cose e interrogare te e comunicarsi teco? Non ci ha verso di non lo fare. Cosicchè io ora, quelle cose che sul principio t'ho dimandate su tai soggetti, desidero parte che tu te le riduca da capo a mente, parte esaminarle insieme. Egli era, credo, questa l'interrogazione. Sapienza e saviezza e coraggio e giustizia e pietà, cotesti cinque vocaboli, s'impongono egli ad un oggetto solo, o a ciascheduno di cotesti vocaboli risponde una sua propria essenza ed oggetto, avendo ciascheduno una sua propria funzione, l'uno di essi non essendo

come l'altro? Ora, tu dicesti, che non siano vocaboli imposti a un solo oggetto, ma ciascheduno di questi vocaboli s'imponga a un suo particolare oggetto, e che queste le sian tutte parti della virtù, non alla maniera delle parti dell'oro, simili tra di sè e col tutto, ma a quella delle parti del viso, dissimili e dal tutto di cui sono parti, e tra di sè, ciascheduna avendo una sua funzione propria. Ora, questo, di' s'egli ora ti pare come allora; se altrimenti, e tu lo dichiara, giacchè io, certo, non sono per fartene nessun carico, se tu mai dicessi ora altrimenti; giacchè non mi meraviglierei, se tu allora avessi detto così per mettermi a prova.

XXXIV. Ma io ti dico, Socrate, dice, che le son tutte parti della virtù; e quattro di esse ragionevolmente simili l'una all'altra, ma il coraggio differisca ben di molto da tutte le altre. E a questa stregua tu conoscerai che io dico il vero; giacchè tu troverai molti uomini ingiustissimi bensì ed empiissimi e scioperatissimi e ignorantissimi, pure coraggiosissimi sovranamente.

Fermo lì, dissi io: giacchè quello che tu dici, vale il pregio che si consideri. I coraggiosi intendi tu che siano audaci o altrimenti?

Anzi avventati (102), dice, in cose a cui i più temono persino d'andar di passo.

Oh su, dunque; la virtù affermi tu che la sia una bella cosa, e come di cosa bella, tu te ne profferisci maestro?

Bellissima, di certo, dice, se non impazzo.

E ora, dissi io, la sarebb'egli dove bella e dove brutta, o tutta bella?

Tutta pur bella, quanto più si può essere.

Ora, sai tu chi si tuffa con audacia in un pozzo? 350

Sì io; il tuffatore.

E ciò perchè sa o perchè non sa?

Perchè sa.

E chi sia audace a combattere da cavallo? Chi ha pratica di cavalli o chi non ne ha punto?

Chi n'ha pratica.

E chi colle targhe [103]? I pratici di questa sorte di combattimento o i non pratici?

I pratici; e in ogni altra cosa, certo, se questo è quello che tu cerchi, chi sa, ci ha molta più audacia di chi non sa; anzi ciascheduno dopo imparato n'ha molta più di quello che egli stesso avesse prima d'imparare.

Però, hai già visto, dico, di quegli i quali, non sapendo pur nulla di nessuna di queste cose, si provano audaci a qualunque?

Sì, io, dice; anzi audaci di molto.

Ora, cotesti audaci sono egli anche coraggiosi?

La sarebbe davvero, dice, una brutta cosa il coraggio; dappoichè cotesti, certo, son pazzi.

Come adunque, dissi io, tu intendi i coraggiosi? non che siano gli audaci?

Anzi, dice, anche ora.

Oh! ma pure, dissi io, cotesti ti pajono non coraggiosi ma pazzi? mentre dianzi i più sapienti erano essi i più audaci, ed essendo i più audaci, i più coraggiosi? Ch'è un ragionamento per via del quale non sarebbe coraggio se non la sapienza?

Non bene, dice, Socrate, tu rammenti le cose che io ho detto e risposto a te. Io, certo, interrogato da te, se i coraggiosi sono audaci, lo concessi; ma se gli

audaci fossero coraggiosi, non fui interrogato: chè se m'avessi dimandato questo, ti avrei risposto che non tutti. Ora, che i coraggiosi non siano audaci, che il mio concesso non sia stato ragionevole, non l'hai dimostrato in nessun loco. Di poi, tu chiarisci quelli che sanno, per più audaci di sè medesimi e degli altri che non sanno, e con questo, tu credi che il coraggio sia tutt'uno colla sapienza. Di questo passo, tu potresti anche della forza credere che sia sapienza. Perchè, se, procedendo così, tu mi dimandassi, se i forti siano potenti, direi di sì io; di poi, se quelli che sanno lottare, siano più potenti a lottare di quelli che non sanno, e ciascheduno, dopo imparato, più potente di sè stesso prima d'imparare, direi di sì; e quando io avessi conceduto questo, e' ti sarebbe lecito, servendoti di quella stessa argomentazione, di conchiudere, che, secondo il mio concesso, la sapienza è forza. Io, in quella vece, anche in questo caso non concedo già punto che i potenti siano forti, ma bensì che i forti siano potenti; giacchè non credo che la potenza sia tutt'uno colla forza, ma l'una
351 nasca anche da cognizione, — la potenza — e da pazzia e da sdegno, ma la forza da natura e da adatta educazione de' corpi. E così in quell'altro caso l'audacia non sia tutt'uno col coraggio, di maniera che egli accade che i coraggiosi siano bensì audaci, non però gli audaci coraggiosi tutti: perchè l'audacia nasca e da arte negli uomini e da sdegno e da pazzia, appunto come la potenza, ma il coraggio nasce da natura e da adatta educazione degli animi.

XXXV. Oh! Protagora, dissi io, credi tu che degli uomini uno viva bene e uno male?

Dice di sì.

Ora, ti par egli che un uomo vivrebbe bene, se vivesse tra angoscie e doglie?

Dice di no.

E che? se uno fornisse una vita vissuta piacevolmente, ti parrebbe ch'egli avesse vissuto bene?

A me, certo, dice.

Adunque, vivere piacevolmente è bene, sgradevolmente è male.

Se uno però, dice, viva dilettandosi di cose bone.

Oh che, Protagora? anche tu come tanti, chiami cattive delle cose piacevoli e bone delle dolorose? Io vo' dire, in quanto le sono piacevoli, in tanto le non son bone, quand'anche non ne venga fuori nessuno effetto? E d'altra parte, le cose dolorose, del pari, non sono cattive in quanto le son dolorose?

Non so, Socrate, dice, s'e' mi bisogni rispondere senza nessuna distinzione come tu dimandi, che le cose piacevoli le sian bone tutte e le dolorose cattive: ma e' mi pare più sicuro, avendo riguardo non solo alla risposta presente, ma anche a tutta la mia vita trascorsa. che io ti risponda, che e' ci ha cose piacevoli che non sono bone, e d'altra parte ce n'ha di dolorose che non sono cattive, come ce n'ha che sono; e in terzo luogo, di quelle che non sono nè l'uno nè l'altro, nè bone nè cattive.

E piacevoli, dissi io, non chiami tu quelle che hanno del piacere o danno piacere?

Certo, dice.

Adunque, io voglio dir questo: — se, in quanto sono piacevoli, le non siano bone? — dimandando con questo se il piacere stesso non sia bene?

Come tu dici, Socrate, ad ogni occasione, consideriamola; e quando la discussione ci paja di rilievo, e

il piacevole ci si mostri tutt'uno col bono, e noi saremo d'accordo; se no, e allora noi, ebbene, dissentiremo [104].

E vuoi, diss'io, dirigere tu la discussione o che la diriga io?

È il dovere, dice, che la diriga tu: giacchè tu hai iniziato il discorso.

Ora, ripresi, non sarebb'egli questa la via per la
352 quale e' ci si farebbe manifesto? Alla maniera, che uno, facendo dalle fattezze l'esame d'un uomo per giudicarne sia la sanità, sia l'attitudine a qualche fatica corporea, dopo avergli guardato il viso e le mani gli direbbe — Su via, mi scovri anche e mi mostra il petto e le reni, affinchè io t'esamini con più sicurezza —; così io desidero qualcosa di simile in questa discussione. Visto che tu se' di questa mente circa il piacevole ed il bono, come tu dici, sento bisogno di dirti qualcosa così. Su via, Protagora, mi scovri quest'altro lato del tuo pensiero; di che mente tu sia circa la scienza? Di questa pare anche a te lo stesso che alla più parte degli uomini o altrimenti? I più hanno della scienza un cosiffatto parere, che ella già non sia una forte cosa nè imperatoria nè regia; nè di essa si formano un concetto come d'una cosa di tal sorte, anzi, spesso, quantunque l'uomo posseda la scienza, pure non lo regga la scienza, ma qualcos'altro, a volte lo sdegno, a volte il piacere, a volte il dolore, e alcuna volta l'amore, e spesso la paura, facendosi della scienza quel concetto che d'uno schiavo, tirata in quà e in là da tutti gli altri moventi dell'animo. Ora, a te par'egli il simile della scienza, o invece, che la sia una bella cosa, e a caso di reggere l'uomo, e che quando uno

conosca il bene e il male, non si lascerebbe mai sforzare da nulla a fare altro di quello che la scienza comanda, ma la intelligenza basti a venire in aita all'uomo?

Non solo mi pare, dice, Socrate, come tu dici, ma anche se ad altro mai, sarebbe vergognoso a me di non assentire che la scienza sia la maggiore e più potente delle umane cose [105].

E certo dici bene, dissi io, ed il vero. Ora tu sai, che la più parte degli uomini, non ci ascoltano nè me nè te, ma affermano, che molti conoscendo il meglio, non lo facciano, quantunque niente gl'impedisca, anzi facciano altro: e a quanti io ho dimandato [106] quale mai fosse la cagione di ciò, rispondono che gli è per essersi lasciati sopraffare dal piacere o dal dolore o vincere da uno di quegli altri moventi che dicevo testè, che agiscano così quelli che così agiscono.

Ed e' ce n'ha di ben altre, Socrate, dice, che gli uomini non dicono giusto.

Ora, su via, ti prova insieme con me a persuadere
agli uomini e insegnar loro quale sia la natura di co-
testo fatto, che essi chiamano, lasciarsi vincere da
piaceri e perciò non fare il meglio, ma, però, cono- 353
scerlo bene. Giacchè forse, se noi dicessimo loro che
— Non dite giusto, amici, ma v'ingannate — ci di-
manderebbero: — O Protagora e Socrate, ma se cotesto
fatto non torna a un lasciarsi vincere dal piacere,
cosa è egli mai e cosa voi dite che esso sia? Ce lo
dite.

Ma a che, Socrate, serve di esaminare la opinione della più parte degli uomini, i quali dicono qualunque cosa lor viene in bocca [107]?

Credo, dissi io, che cotesto ci conferisca alquanto a scovrire, in che relazione sia il coraggio colle altre parti della virtù. Se e' ti par dunque di stare a que' patti, che accettammo pur ora — che diriga io per la via per la quale io creda che ci si appalèsi meglio — e tu tiemmi dietro; ma se non vuoi, s'e' t'è a grado, smetto.

Ma, dice, parli bene; e continua pure come hai cominciato.

XXXVI. Adunque da capo, dissi io, se ci dimandassero — Oh! cosa dite voi che sia quello che noi dicevamo lasciarsi sopraffare a' piaceri — io, quanto a me, risponderei a costoro così: — Ebbene, sentite: giacchè ci proveremo a spiegarvelo Protagòra ed io. N'è vero, amici; cotesto voi dite che v'accada in casi simili? che, per esempio, trascinati dal cibo, dal bere e dalla venere, che son cose piacevoli, quantunque conosciate che le siano cattive, pure, sopraffatti, vi ci abbandoniate? — Direbbero di sì. — E quindi, io e tu, dimanderemmo loro da capo: — Sotto qual rispetto le chiamate voi cattive? forse perchè porgono quel tale piacere presentaneo, o perchè cagionano malattie per il di poi e preparano miserie e cotali altri malanni? Ovvero se anche non preparassero nessuno di questi mali per il tratto successivo, e facessero godere soltanto, non però di meno sarebbero cattive, solo per cotesta loro ubbia di far godere, qualunque pur fosse la maniera. — Oh! crediamo, Protagora, ch'egli risponderebbero altro, se non che esse non sono già cattive per la produzione stessa del piacere presentaneo, ma per gli effetti che ne seguono di poi, malattie e simili?

Io credo, dice Protagora, che i più risponderebbero così.

Ora, col cagionare malattie, non cagionano doglie, e col cagionare miserie, non cagionano angoscie? — Consentirebbero, credo io. —

E Protagora ne convenne.

Ora, vi par'egli, amici, come affermiamo Protagora ed io, che coteste cose non siano cattive per nessun'altra cagione se non perchè terminano in dolori e pri- 354
vano di altri piaceri? — Consentirebbero? —

Ci parve ad amendue il medesimo.

Ora, se da capo dimandassimo loro il contrario; — Amici, voi i quali d'altra parte dite che delle cose bone son dolorose, non è egli di simili cose, come di esercizii ginnastici, di spedizioni di guerra, di cure fatte da' medici con bruciature e tagli e droghe e astinenze, che voi dite che le siano bensì cose bone, ma dolorose? — Direbbero di sì.

Parve anche a lui.

Ora, gli è per questo rispetto che voi coteste cose le chiamate bone? Perchè cagionano nel momento estreme doglie e ribrezzi? Ovvero perchè ne nascono la salute per l'avvenire e la bona abitudine del corpo, e la salvezza delle città e l'imperio sugli altri e la ricchezza? — Direbbero di sì, credo io.

Parve anche a lui.

Cose, queste, le quali son forse bone per altra cagione se non perchè terminano in piaceri ed in liberazioni e scansamenti di dolori? O avete a dire un qualche altro fine al quale voi avendo l'occhio, le chiamiate bone, un fine che non sia dolori e piaceri? — Direbbero di no, io credo.

E credo di no anche io, dice Protagora.

Adunque, voi correte dietro al piacere come a bene, e sfuggite il dolore come male?

Parve anche a lui.

Cotesto per conseguenza, voi ritenete che sia male, il dolore, e il piacere bene, dappoichè lo stesso godere allora voi dite che sia male, quando priva di piaceri maggiori di quelli che esso stesso dia o prepara maggiori pene che non siano i piaceri che esso racchiude: dappoichè se chiamaste male il godere stesso per qualche altro rispetto e avendo l'occhio a qualche altro fine, ce lo sapreste indicare anche: ma non saprete.

E neanche a me hanno aria, dice Protagora.

E circa al penare non torna egli la stessa spiegazione? Allora, voi chiamate bene lo stesso penare, quando o liberi di maggiori pene di quelle ch'esso racchiude, o prepari piaceri maggiori delle pene; poichè se quando chiamate bene lo stesso penare, avete l'occhio a un altro fine che a quello che dico io, ce lo sapete pur dire; ma non saprete.

E Protagora, Dici vero.

Da capo, dunque, diss'io, se voi, o amici, mi domandaste — Oh! perchè mai discorri di questo così alla lunga e sotto tanti aspetti? — Mi scusate, risponderei io. Chè in primo luogo non è facile di mostrare, cosa mai egli sia quello che voi chiamate, lasciarsi sopraffare da' piaceri; di poi è ben questa la frase ch'è il pernio di tutte le mie dimostrazioni. Ma e' vi è tuttora lecito di ritrattarvi, se, comunque, sapete affermare che il bene sia altro che il piacere, o il male altro che la pena; o vi basta il passare piacevolmente
353 la vita senza dolori? Ma se vi basta, e non sapete dire che ci sia altro bene o altro male, se non quello che termina in un piacere o in un dolore, sentite quello che segue. Giacchè io vi affermo, che s'egli è così, c'è

da darvi la baja, ogni volta che voi diciate che l'uomo spesso conoscendo che il male è male, pure lo fa, quantunque gli sia lecito di non lo fare, tirato da' piaceri e sbalordito; e di rincontro dite, che l'uomo conoscendo il bene, non lo vuol fare, per via de' piaceri del momento, sopraffatto da essi.

XXXVII. Che cotesti siano discorsi ridicoli, vi sarà manifesto, se noi, in effetti, non ci si serva più di molti vocaboli, *piacevole* e *penoso* e *bono* e *cattivo*, ma poichè s'è visto che e' non ci ha se non due oggetti, nominarli anche con due soli vocaboli, da prima con quelli di bono e cattivo; e di poi, da capo, con quelli di piacevole e penoso. Posto questo fondamento, diciamo pure che l'uomo conoscendo che il male è male, lo fa non ostante. Se ora uno ci dimandi perchè: — Sopraffatto, — diremo — Oh da che? ci dimanderà l'altro. — E a noi non è più lecito di dire, — Dal piacere —; giacchè ha scambiato il suo nome da quello di *piacere* in quello di *bene*. Adunque, rispondiamogli pure a colui e diciamogli che — Sopraffatto. — Oh da che? dirà quello — Dal bene, gli diremo noi, affè di Giove. — Ora se chi ci interroga si trovi essere un insolente, ci riderà sul viso e ripiglierà. — Oh! la baja! ch'uno faccia il male conoscendo che è male, quantunque non lo deva fare, sforzato e sopraffatto dal bene! Dal bene, dirà, che è nel parer vostro, indegno di vincerla in voi sul male o degno? Chiaro che gli risponderemo indegno: altrimenti, non peccherebbe quello che noi affermiamo che si lasci sopraffare da' piaceri. — E sotto quale rispetto, dimanderà forse, de' beni non equivalgono a de' mali, o de' mali a de' beni? Sotto un altro forse, che perchè e quando gli uni sono più grandi, gli altri più piccoli; o

gli uni più, gli altri meno? — Non potremo dir altrimenti di così. — È, per conseguenza, chiaro, dirà, che per lasciarsi sopraffare voi intendete questo, prendere maggiori mali in iscambio di minori beni. — E fin quì per cotesta via: ora, scambiamo da capo cotesti vocaboli di bene e di male in quelli di piacevole e penoso, e diciamo, che l'uomo fa, allora dicevamo, quello ch'è cattivo, ora diciamo, quello ch'è penoso, pur conoscendo ch'egli è penoso, sopraffatto da quello che è piacevole,
356 che, già s'intende, non sarebbe degno di averla vinta. Ora, dove è egli il maggior pregio reciproco del piacere rispetto al dolore, altro che nell'essere l'uno da più o da meno dell'altro? Il che ha luogo quando l'uno sia maggiore o più scarso dell'altro, più o men copioso, più intenso o più rimesso. Giacchè se uno dicesse che — Socrate, ma e' differisce di molto, quello che è piacevole al presente da quello che deva essere piacevole o penoso nell'avvenire. — In altro forse, gli risponderei io, che in piacere e in dolore? — Di fatti, e' non è possibile in altro. Cosicchè come un uomo che sa pesare, messo insieme i piaceri e messo insieme i dolori, e aggiunto nella bilancia il prossimo ed il lontano, di' su quali siano di più. Giacchè quando tu pesi piaceri contro piaceri, s'ha a prendere sempre i maggiori e i più: quando dolori contro dolori, sempre i meno ed i più scarsi; ma quando piaceri contro dolori, se le pene si vedano superate da' piaceri, o sia le vicine da piaceri lontani o sia le lontane da piaceri vicini, si deve pur fare quell'atto, in cui ci ha questo eccedente; ma quando invece i piaceri siano superati dalle pene, non si deve fare. O che la non istia così forse, o amici? — So che non potrebbero dire altrimenti.

E anche a lui parve il medesimo.

Ora, poichè la sta pur così, mi rispondete a questo, dirò. Le stesse grandezze non v'appajono all'occhio da vicino maggiori; da lontano minori? o no? — Diranno di sì. — E degli oggetti grossi e numerosi, del pari? E delle voci uguali da vicino più forti, da lontano più fiacche? — Direbbero pur di sì. — Ora, se la felicità nostra dipendesse da questo, dal fare e sceglierci delle lunghezze grandi, e dallo schivare e non fare le piccole, dove ci si scovrirebbe un'ancora di salvezza? Nell'arte di misurare, o negl'indizii delle apparenze? O questi ci forvierebbero, e ci farebbero prendere spesso e lasciare le stesse cose, ed alternare i pentimenti così nel fare come nello scegliere lunghezze grandi e piccole; mentre l'arte di misurare esautorerebbe coteste apparenze, e chiarendo il vero, accheterebbe l'anima omai salda sul vero, e salverebbe la vita? — A questo non converrebbero que' nostri amici che l'arte di misurare sia quella che ci salvi? o un'altra?

L'arte di misurare, ne convenne.

Ma oh che? se l'ancora di salvezza fosse nella scelta
dal pari e del dispari, giudicando quando, bilanciandoli
sia con sè stessi, sia l'uno coll'altro, tanto se
da vicino, quanto se da lontano, convenga a norma
di ragione di scegliere il più, e quando il meno, che 357
cosa ci salverebbe la vita? Non una scienza forse? E
non appunto una scienza di misurare, poichè è un'arte
che versa sul più e sul meno? E poichè sul dispari e
sul pari, un'altra forse che l'aritmetica? — Ne converrebbero
con noi gli amici; o no?

Anche a Protagora parve che ne sarebbero convenuti.

Bene sta, amici. Ora, poichè v'è parso che l'ancora di salvezza della vita nostra stia nella retta scelta del piacere e del dolore, più copioso o più scarso, più grande o più piccolo, più lontano o più vicino, non appar egli in primo luogo, che la dipenda da un misurare, consistendo in un esame d'un più o d'un meno o d'una eguaglianza reciproca? — Ma è necessario che la dipenda da questo. — E poichè dipende da un misurare, è pur necessario che sia un'arte e una scienza. — Consentiranno. — Quale arte mai e scienza sia dessa, lo vedremo poi; ma che la sia scienza, è quanto basta alla dimostrazione, che ci bisogna fare a me e a Protagora circa le cose delle quali ci interrogaste. C'interrogaste, se vi rammenta, quando noi convenivamo insieme che niente ci fosse più potente della scienza, ma fosse essa quella la quale, dove che si trovi, l'ha sempre vinta e sul piacere e su tutti gli altri moventi, voi dicevate che il piacere la vince spesso lui anche in un uomo che sa; ci faceste, adunque, poichè noi non ne convenivamo con voi, questa interrogazione; — O Protagora e Socrate, ma se cotesto fatto non torna a un lasciarsi sopraffare dal piacere, ma cosa è egli mai, e cosa voi dite che esso sia? Ce lo dite. — Ora, se noi subito v'avessimo risposto — Un'ignoranza, — voi ci avreste data la baja; ora, se ci date la baja a noi, la darete a voi medesimi. Giacchè siete convenuti anche voi, che pecchino per difetto di scienza quelli che peccano nella scelta de' piaceri e de' dolori; — che vuol dire, de' beni e de' mali: — e non solo di scienza, ma siete ancora convenuti più in là, che sia d'una scienza di misura. Ora, un'azione in cui si pecca per manco di scienza, lo sapete pur anche voi che la si fa per

ignoranza. Di maniera che il lasciarsi sopraffare da' piaceri significa questo, un'ignoranza e della più grande. Della quale Protagora si proclama medico e Prodico ed Ippia anch'essi; e voi, per il credere che significhi altro che un'ignoranza, nè andate voi stessi nè mandate i vostri figlioli da' maestri di quella scienza, da cotesti sofisti, supponendo che la non si possa insegnare; così, tenendo di conto il denaro, e non lo dando a costoro, fate male i fatti vostri e privati e pubblici.

XXXVIII. E cotesto avremmo risposto alla folla;
ora, però, insieme con Protagora, interrogo voi, Ippia 358
e Prodico — giacchè siate a parte del discorso anche voi — s'e' vi pare che io dica vero o che m'inganni.

A tutti parve che io avessi detto vero, eccome!

Per conseguenza, voi convenite, dissi io, che il piacevole sia bene, ed il penoso male. E qui, io scongiuro la scienza sinonimica di Prodico costì; giacchè o che tu dica *piacevole* o *dilettevole* o *giojoso* o di dovunque e comunque sia il vocabolo che ti piace di usare, rispondi pure con quello a ciò che intendo io.

E Prodico ridendo, assentì, e così gli altri.

E cosa vi par egli, o amici, dissi, di questo? Tutte le azioni intese a ciò, al vivere senza dolori e piacevolmente, non sono belle? Ed una bella opera non è buona e giovevole?

Gliene parve lo stesso.

Se per conseguenza, dissi io, il piacevole è bene, nessuno il quale sappia o creda che ci sia cose migliori di quelle che egli fa, e possibili, non di meno fa queste, potendo le migliori; ed il lasciarsi vincere non è altra cosa che ignoranza, nè il vincersi altro che sapienza.

Gliene parve il medesimo a tutti.

E oh! che? L'ignoranza non dite voi che sia qualcosa di simile? Avere opinione falsa ed ingannarsi su oggetti di gran conto?

Anche di ciò parve il medesimo a tutti.

Adunque, diss'io, a' mali, n'è vero, nessuno ci va incontro di suo grado, nè a ciò che egli creda essere male? E questo, mostra, non ha luogo nell'umana natura, volere andare incontro a ciò che uno creda male, anzichè al bene; e quando uno sia costretto a scegliere di due mali l'uno, non mai sceglierà il maggiore, potendo il minore.

Di tutte queste cose parve il medesimo a tutti.

Oh! che dunque? dissi io, chiamate voi nulla timore e paura? E quello stesso che io, eh? Io dico a te, Prodico. Io chiamo così l'aspettazione d'un male, sia che voi chiamiate paura, sia timore cotesto.

A Protagora e a Ippia parve che cotesto fosse e timore e paura, ma a Prodico timore sì, paura no.

Ma non importa, Prodico, ripresi io; bensì, questo.
Se è vero quello che precede, vorrà egli uomo al mondo
andare incontro a ciò ch'egli teme, potendo a ciò che
non teme? O è impossibile dietro quello di cui s'è
convenuto? Giacchè ciò che teme, s'è convenuto ch'egli
lo creda un male: e ciò che uno creda male, nessuno
359 ci vuole andare incontro nè torselo di suo grado.

XXXIX. Messo, o Prodico e Ippia, dissi io, cotesto fondamento, ch'ei si difenda Protagora costì sulla risposta che egli ha dato in principio, e mostri di che maniera la sia giusta, non già quella a principio affatto; quando di cinque che fossero le parti della virtù, disse che nessuna sia come l'altra, anzi ciascheduna abbia

una sua propria funzione; non è già questa la risposta che intendo io, ma quella che venne dopo, giacchè dopo affermò, che quattro bensì siano ragionevolmente simili l'una all'altra, ma una differisca di molto dalle rimanenti, il coraggio. E aggiunse che l'avrei conosciuto a questo indizio. — Di fatti, Socrate, tu troverai uomini empiissimi ed ingiustissimi e scioperatissimi e ignorantissimi, pure coraggiosissimi; con che conoscerai, che il coraggio differisce di molto dalle altre parti della virtù. — Ed io subito fin d'allora rimasi affatto stupito dalla risposta; e molto più ora, dopo aver tenuto cotesto discorso con voi. Cosicchè io lo interrogai, se egli chiamasse audaci i coraggiosi. — Ed egli — Anzi, avventati, dice. — Ti rammenti, dico, Protagora, d'aver risposto così?

Assentì.

Su via, dico. Spiegaci a che cose tu dica che s'avventino i coraggiosi? A quelle stesse forse che i vili?

Risponde di no.

Adunque, ad altre?

Ed egli, — Sì.

I vili vanno alle imprese sicure, i coraggiosi alle temibili, n'è vero?

E' si dice pure così dagli uomini, Socrate.

Vero, dico, ma non dimando questo; bensì tu, a che cose tu dici che i coraggiosi siano avventati? Alle temibili, credendo che ci sia da temerne o a quelle che non lo sono?

Ma cotesto, dice, col ragionamento che tu hai fatto testè, s'è dimostrato che sia impossibile.

Anche di ciò, rispondo io, dici vero; di maniera che se cotesto si è dimostrato a dovere, nessuno va a im-

prese, che creda temibili, poichè si è trovato che il lasciarsi vincere equivale ad ignoranza.

Assentì.

Ma tutti invece vanno a imprese sicure, così i vili come i coraggiosi, e per questa parte vanno alle stesse imprese i vili e i coraggiosi.

Ma però, dice, Socrate, le imprese a cui vanno i vili, sono affatto le contrarie di quelle a cui vanno i coraggiosi. Ecco, alla guerra gli uni vogliono andare, gli altri non vogliono.

Essendo egli bello, dico. o brutto l'andarci?

Bello, dice.

Ora, se bello, siamo convenuti dianzi che sarebbe anche bono. Giacchè siamo convenuti, che le azioni belle siano tutte bone.

Dici vero, e a me certo, pare sempre così.

360 E bene, dissi io; ma quali tu dici che non vogliano andare alla guerra, essendo l'andarci una bella e bona cosa?

Ed egli, I vili.

Ora, ripiglio io, s'egli è bello e bono, non è anche piacevole?

Almeno, se n'è rimasti d'accordo, dice.

Ora, è egli, conoscendolo, che i vili non vogliono andare al più bello e al meglio e al più piacevole?

E anche quì, se convenissimo di cotesto, dice, distruggeremmo gli accordi già fatti.

E oh! che il coraggioso? Non va egli al più bello e al meglio e al più piacevole?

È necessario, dice, di convenirne.

Adunque, in una parola, i coraggiosi non hanno brutti timori, quando temano, nè si assicurano in brutte sicurezze?

Vero, dice.

Però se non brutte, belle, n'è vero?

Assentì.

E se belle, anche bone?

Sì.

Ed i vili, adunque, e gli audaci e i furiosi hanno al contrario brutti timori e si affidano in brutte sicurezze?

Assentì.

E s'affidano in brutte e cattive cose per un'altra cagione che per ignoranza ed imperizia?

Per questo, dice.

Oh che ora? quello per cui i vili son vili, lo chiami tu viltà o coraggio?

Viltà io, dice.

E non ci sono apparsi vili per l'ignoranza di quello che sia temibile?

Appunto, dice.

È quindi per via di cotesta ignoranza ch'essi son vili?

Assentì.

Ed è la viltà, s'è da te conceduto, quello per cui sono vili?

Convenne.

Adunque, viltà dovrebb'essere l'ignoranza di quello che sia e non sia temibile?

Accennò di sì.

Ma il coraggio è pur contrario alla viltà?

Dice di sì.

Ora, la sapienza di ciò che sia e non sia da temere è ben contraria all'ignoranza di questo?

E qui ancora accennò.

Coraggio, dunque, è la sapienza di ciò che sia e non sia da temere, la quale è contraria all'ignoranza di questo?

E quì, non volle più neanche accennare, ma si tacque.

Ed io — Oh! che, Protagora, tu nè affermi nè neghi quello che io ti dimando?

Va avanti, dice, da te.

Dopo averti, però, ripresi io, dimandata un'altra cosa sola; se ora, come a principio, ti paja tuttora che ci sia degli uomini ignorantissimi e pure coraggiosissimi.

Egli ha aria, dice, d'un puntiglio il tuo, Socrate, che sia io quello che risponda. Ebbene, fo a tuo modo, e dico che dietro quello di cui si è convenuto, e' mi pare che sia impossibile.

XL. No, davvero, dissi, io non fo tutte queste dimande con altra intenzione che con quella di discernere, che uscita ci sia dalle questioni che concernono la virtù, e cosa mai egli sia essa stessa per sè, la virtù. Giacchè so, che chiarire questo sarebbe il miglior modo di scovrire quello, circa cui io e tu abbiamo sciorinato amendue un lungo discorso, io sostenendo che la virtù non si possa insegnare, tu che si possa. E a me pare, che la riuscita, testè, de' nostri ragionamenti, come se la fosse un uomo, ci accusi e la ci rida sul viso; e se acquistasse voce, direbbe, che — Siete davvero assurdi, Socrate e Protagora. Tu, che hai sostenuto da prima che la virtù non si possa insegnare, ora t'affaccendi contro te medesimo, sforzandoti di provare, che ogni cosa è scienza, tanto la giustizia quanto la saviezza ed il coraggio, che è appunto la maniera di far meglio apparire che la virtù si possa insegnare. Giacchè se

fosse qualcos' altro che scienza la virtù, come Protagora si sforzava di dire, senza un dubbio la non sarebbe insegnabile; ma se ora si scovre che la sia scienza in tutto e per tutto, come tu pretendi, Socrate, vorrà essere un miracolo ch'ella non si possa insegnare. Protagora, d'altra parte, che era partito dal supposto che la si possa insegnare, ora ha aria d'affaccendarsi al contrario, che la apparisca d'aver natura d'ogni altra cosa piuttosto che di scienza; ed è appunto così che meno la si potrebbe insegnare. Or io, Protagora, scorgendo tutto cotesto su e giù e orrendo rimescolio di giudizii, ho tutta la voglia che il soggetto sia messo in chiaro, e vorrei vederne il fondo ed uscirne a contemplare la virtù, cosa mai la sia, e allora da capo esaminare se la si possa insegnare o se no, per timore che nell'esame non ci avesse — chi sa, — a frodare quell'Epimeteo (108), alla maniera che ci ha trascurati nella distribuzione, secondo tu dici. Ora, a me, anche nel racconto mi piacque più Prometeo che non Epimeteo; ed è dietro l'esempio di quello e provvedendo per il meglio della vita di me medesimo, che io m'affaccendo in tutte coteste questioni, e se tu fossi disposto, — quello che ti dicevo da principio, — con nessuno al mondo le studierei più volentieri che con te.

E Protagora, Io, Socrate, dice, lodo il tuo ardore e la tua maniera di condurre i ragionamenti. Giacchè nè nel resto credo d'essere un cattivo uomo, e invidioso, nessuno meno di me; anzi, di te, ho appunto detto a parecchi che di quanti io ho occasione di vedere, io ammiro te sopra tutti, e tra quelli dell'età tua (109), di gran lunga; e affermo che non sarei punto stupito. se tu riuscissi uno degli uomini riputati in sapienza.

Cosicchè questi soggetti finiremo di trattarli quando tu voglia, un'altra volta; ora è tempo di volgersi oramai a qualcos'altro.

Ma, ripresi io, così s'ha a fare, se così pare a te. Anche per me è tempo da un pezzo di andare dove dissi, e poi, per far piacere a Callia il bello [110], rimasi.

Queste cose dette e sentite, andammo via.

PROTAGORA.

NOTE.

NOTE.

PROEMIO.

INTRODUZIONE.

(1) Che era il concetto che Platone si faceva d'un'opera d'arte: ἐμοὶ μὲν γάρ καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι φαίνεται. *Phil.* 64. b. Vedi Brandis *Gesch. der Philos:* § 112, 5, 6. II. p. 428. Vedi le mie *Lettere Critiche sul perchè la letteratura non sia popolare in Italia* p. 21. — Milano, Francesco Colombo.

(2) Steinhart *Platons Werke über*. Müller: I. p. 399.

CAPITOLO PRIMO.

(1) Vedi questo vol. a p. 25 seg. sulla ragione di questo.

(2) Vedi la nota al dialogo a q. 1. dove accenno il perchè della citazione d'Omero, che ho qui tralasciato per non intralciare di troppo coll' allungare cotest' analisi.

(3) Mi pajono questioni affatto distinte le due che seguono: — 1.° Che età Protagora dovesse avere per poter discorrere davvero colle persone con cui e nelle condizioni in cui Platone lo mette a discorrere in questo dialogo? 2.° Di che età Platone vuole che noi ci immaginiamo che fosse? Se potremo risolvere la prima, avremo risoluto a un tempo un' altra questione che è — se e fin dove Platone si tenesse obbligato a seguire la storia ne' suoi drammi filosofici; e così, se e fin dove possiamo da' dati storici che ci si offrano in un suo dialogo, arguire autenticamente e certamente la data presunta dell'azione e quella della composizione del dialogo. In queste questioni non entro nè intendo di entrare nè qui, nè negli altri proemii, proponendomi di trattarle, se Iddio mi da lena, in una dissertazione, come ho già detto, a parte. E neanche per provare l'affermazione a cui questa nota si riferisce, voglio discutere qui le varie opinioni che sono state affacciate sull'anno di nascita di Protagora; chi vuole, potrebbe vederle con più minutezza e più alla lunga di quello che si potrebbe desiderare da chi si sia, nel Frei *Quæst. Protag.* p. 1-77. Mi basta qui accennare che, qualunque sia la burbanza che si voglia ascrivere a Protagora, e ammettendo pure che fosse un'arte de' Sofisti di aumentarsi gli anni per aumentarsi credito, mi pare però affatto impossibile che Platone ci dia Protagora qui per un uomo di 45 anni come il Frei stesso afferma (*op. cit.* p. 73); mentre gli fa dire con tanta pompa che professa l'arte da molti

anni ed è ben vecchio; tanto che di nessuno de' presenti non sarebbe potuto esser padre. Ora, tra questi ci ha Socrate che, secondo il ragguaglio del FREI stesso, n'avrebbe avuti 33. Qualunque però sia l'età in cui fosse stato davvero possibile che Socrate avesse discorso con Protagora, dall'insieme del dialogo mi par risultare con chiarezza che Platone ci voglia figurar questo come un vecchio in sull'età che ho detto, e Socrate come un uomo da' 30 a' 35 anni. Il che, ripeto, non vuol dire che ci corresse davvero questa differenza d'età dall'uno all'altro. Chi volesse fin d'ora aver notizia delle difficoltà che occorrono nella determinazione del tempo dell'azione del Protagora, vegga ATHEN. *Deipn.* V, 18. p. 339. ed. SCHWEIG. SCHLEIERM. *Platons Werke.* I, 218 seg. HEINDORF *ad Protag.* 311 a. che dopo noverati tutti gl'intrighi del quesito, termina la sua lunga nota col dire « Has tot tam graves difficultates nondum inventus est qui commode tolleret, neque inventum iri opinamur. Sed tota res ad illam pertinet quæstionem, QUANTUM SIBI SUMPSERINT VETERES IN TEMPORUM RATIONE, ubi accuratam historiæ fidem nemo requireret. » AST *Platons Leben.* p. 74 seg. STALLBAUM *Platonis Opera* T. II, *Sect.* 2. p. 35 seg. BRANDIS. SMITH'S *Dictionary of Biography.* III, p. 542. STEINHART *Op. cit.* p. 425 seg. MUNK. *Die natürliche Ordnung der Plat. Schriften.* p. 81 seg.

(4) STEINHART (*op. cit.* p. 400) e SUSEMIHL (*Entwick. der Plat. Philos.* p. 41) non chiariscono abbastanza il fine di questo primo prologo.

(5) MEINEKE *Menandri Reliquiæ* p. 284: e WOLF *De prologis Plautinis*, citati dal WITZSCHEL nel suo artic. COMOEDIA nell'Enciclopedia del Pauly. Vedi MENANDRI et PHILEMONIS fragmenta: *ed.* DINDORF (*Didot*), p. 4.

(6) Lo STEINHART (l. c.) paragona il primo prologo a que' d'Euripide e il secondo a que' di Sofocle; un paragone che non regge da nessuna parte. Si veda ARIST. *Rhetor.* III. 4 *Poet.* 12. ARISTOPH. *Ranæ.* v. 1228; *ib.* SCHOL. 1119. MÜLLER *Geschichte der Griech. Literatur* II. p. 149; WITZSCHEL nell'*Enciclopedia* PAULY: art. EURIPIDES III. p. 295. LESSING. *Dramaturgie.* I. p. 382, ec.

(7) Se dobbiamo giudicare dall'imitazione che ce ne resta, di Teocrito, intitolata le 'Αδωνιάζουσαι. Si sa come sia opinione comune che i mimi di Sofrone servissero a Platone di modello per i suoi dialoghi: il che, sotto un aspetto, è probabile. Vedi VAN HEUSDE *Characterismi.* p. 99.

(8) FREI *op. cit.* p. 69. Ammettendo che Protagora avesse mancato da Atene 10 anni, dal 445 al 435, a. C.; Ippocrate nel 445 avrebbe avuti da' 10 a' 15 anni e Socrate da' 20 a' 25 anni. È chiaro che anche a quindici anni non era in età da raccomandarsi a Protagora, la cui scuola va ragguagliata a quella degli alti corsi Universitarii, o, per meglio dire, del Collegio di Francia.

(9) Lo SCHLEIERMACHER (*op. cit.* p. 221) dà di questa disparità di anni, fatta apparire in questo dialogo maggiore di quella che in realtà fosse, una ragione affatto astratta ed insufficiente, come bene afferma il MUNK (op. cit. p. 83). Che Platone voglia che Protagora ci faccia impressione di uomo vecchio, e Socrate di giovine, risulta per il primo dal Cap. VIII, 316. C. X, 320. C. XXII, 335. A. XL. 361 E, e per il secondo dal V, 314, B. e XL. 361 E.

(10) Questo diverso significato delle due persone può anzi essere la ragione, per la quale Platone, con coscienza o no di quello che faceva, ha trascurata la cronologia. Quello che a lui più importava, era d'esprimere il suo concetto.

(11) Vedi lo STALLBAUM a *q. l. op. cit.* p. 50. WAYTE. *The Protagoras of* PLATO: p. 7. n. SUSEMIHL. *op. cit.* p. 43. Il Wayte, del resto, è molto temperato nel suo giudizio de' Sofisti.

(12) Di fatti, questo dell'insegnare per un salario, mentre Socrate, Platone, Aristotele insegnavano *gratis*, è come a dire il carattere pratico che distin-

gueva la professione dei Sofista da quella del filosofo. Entra, come elemento nella definizione che ne danno Platone ed Aristotele (ἔμμισθος θηρευτής. Plat. Soph. 231: χρηματιστής Arist. *Soph. El.* 1.), e torna più volte ne' memorabili di Senofonte (τὴν σοφίαν... τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας. I, 6. 13). È implicato nel titolo di κάπηλος ed ἔμπορός, mercante al grosso o al minuto che Socrate gli da nel Protagora: titolo le cui ragioni sono l'una questa che dico, e l'altra la svariata e sconnessa quantità di cognizioni confuse ch'essi trasportavano da un paese all'altro e spacciavano in tutti. Si legga su questo punto, il Grote *History of Greece*. Part. II. C. LXVII. Vol. VIII. p. 497. seg. e Welcker *Kleine Schriften. Prodicos von Keos*. II. p. 420 seg. e 539 seg.

(13) Si veda Hegel *Geschichte der Philosophie*, II. p.

(14) I Sofisti avevano appunto de' discorsi begli e fatti che recitavano in ogni paese in cui si fermavano; come ci occorrerà di dire più giù e di vedere parecchie volte nel corso di quest'opera.

(14 bis) Voglio dire, de' primi; come son quelli nominati in questo dialogo; giacchè cotesto nome di Sofisti è accomunato a parecchi che pure, da cotesto nome e da un certo indirizzo negativo in fuori, non hanno altro di comune. Vedi il Grote *op. cit.* p. 509 seg. e Welcker. *op. cit.* p. 427 seg.

Rispetto alla ripugnanza dei portinajo, più giù, segno il Müller (*Platons Werke*. p. 503, n. 8.). Invece l'Hermann (*Geschichte der Platonischen Philosophie*, I, p. 459) approvato dal Susemihl (op. cit. p. 43) crede che cotesta ripugnanza attesti « l'instintivo orrore, che l'umana natura incorrotta sentiva per una simile consorteria. » Il che a me pare un'ubbia, più che una congettura; oltre che questi colori forti che gli eruditi tedeschi scorgono qui e la, rompono la mite armonia del quadro platonico.

(15) Appartenendo i due emistichii di Omero, co' quali Socrate annuncia Ippia e Prodico, a quella parte del canto XI dell'Odissea che è chiamato Νεκυία, in cui il poeta finge che si mostrino ad Ulisse le ombre dei morti eroi, il Dacier (Gaou *Dialogues de Platon*, *Amsterd.* 1770. 8. I. p. 203) per il primo ha preteso che qui Platone volesse dare a intendere che i Sofisti siano ombre di sapienti, appunto come gli eroi che vide Ulisse laggiù, ombre d'eroi. Il che è venuto in mente anche allo Schleiermacher *op. cit.* p. 406, ed al Welcker *op. cit.* p. 396. Anzi, quest'ultimo l'ha perfezionata, non tenendo conto del paragone esplicito di Protagora con Orfeo, ed immaginando, invece, che per via del paragone degli altri due con Ercole e Tantalo, si deva arguire che Protagora s'intenda paragonarlo a Sisifo. E perchè non a Orione o a Tizio? Giacchè come Sisifo è nominato tra Tantalo ed Ercole, così Tizio è nominato prima di Tantalo, ed Orione prima di Tizio; e Protagora non è già nominato tra Ippia e Prodico, ma prima di amendue. Nessuno stima più di me gli eruditi tedeschi, e pochi, fuori del loro paese, si prendono tanta premura di sapere la loro opinione, quanta le; ma devo confessare, che gli trovo parecchie volte ossessi dal diavolo delle congetture, diavolo che manca alle litanie ed o vi si deve aggiungere o è tutt'uno col meridiano.

(16) Welcker *op. cit.* p. 397, Ast. *ad Protagoram* 315 B. Plat. *opera* X. p. 51. Appunto perchè Platone non paragona Protagora a una delle ombre dell'Inferno Omerico, e paragona Ippia, ch'egli nomina prima, ad Ercole che Omero nomina dopo, e Prodico ch'egli nomina dopo, a Tantalo che Omero nomina prima, bisogna cercare in un carattere particolare di questi due Sofisti la ragione e il significato della comparazione.

(17) Dissentono da me Heindorf a q. l. 3 Stallbaum a q. l. Ast. l. c. Welcker l. cit. La spiegazione di quest'ultimo è strana; sarebbe paragonato

a Tantalo perchè essendo cagionevole di salute, come lo rappresenta Platone, non poteva prender parte a' magnifici desinari di Callia. Per maggior prova della mia interpretazione si badi che Socrate fa questo paragone dopo aver sentito Prodico a parlare. Si può anche osservare come e quanto costui vacilli nell'interpretazione del carme di Simonide, e quanto, in generale, la sua scienza sinonimica ci è rappresentata per cosa piena di ambiguità, d'arbitrio e di dire e disdire. Questo concetto di vacillazione e d'agitazione — effetto che, del resto, la cura troppo meticolosa delle distinzion de' vocaboli suol produrre nella mente e nello stile — è implicato nel senso del verbo ταντaλόω o ταλαντόω, come risulta dagli esempli di PLAT. *Tim.* 52, E, e di SOPH. *Ant.* 134, dove vedi lo SCOL. *ed.* WEX. T. II p. 13, e WEX stesso I. p. 122; ed ERFURDT. IV. p. 260, il cui emendamento non mi par da approvare, e TIMŒI *Lexicon v.* ταντaλοῦσθαι ed. RUHNK. p. 207. Chi bada alla simiglianza delle voci τάνταλος, τάλαντον, sul cui scamblo gli antichi solevano scherzare — e non è forse cotesto scambio l'origine della favola, una leggenda fantastica e morale della bilancia? — potrà scovrire altre analogie per confermare il senso che io ho dato qui al paragon di Prodico con Tantalo.

Anche la voce di Prodico era come la sua scienza, sproporzionata al suo fine.

(18) GROTE *op. cit.* p. 479 ec. raccoglie tutte le citazioni opportune a provare che Protagora ha ragione in quello che qui afferma che il nome di Sofista fosse antico quantunque nessuno se l'arrogasse da sè. Anassagora filosofo e Damone maestro di musica sono chiamati *Sofisti* da ISOCRATE (*De perm.* 251, PLUTARCH. *Pericles*. c. 4): Solone, Pitagora e Tamiri, un illustre poeta melico, da Erodoto (I. 29. II. 49. IV. 95; nè crederei come afferma il MURE. *History of liter. of ancient Greece* vol. IV. p. 98, in un significato ambiguo): Diogene d'Apollonia chiamava Sofisti tutti i filosofi che si voglia dire, o fisiologisti Jonici (SIMPL. *in Phys.* 32 b. in BRANDIS. *Geschichte der Griechischen Philosophie*. LVIII. n. O): Cratino, poeta comico chiama *Sofisti* tutti i poeti, incluso Omero ed Esiodo, mentre Senofonte, al contrario, mostra d'escludere i poeti dalla classe de' Sofisti, e di non intendere sotto questo nome se non gli scrittori in prosa (*Mem.* IV. 2. 1. Vedi COPE. *Classical Journal* vol. I. p. 182). Tutti costoro, bensì, non si davano da sè, ma avevano dagli altri cotesto nome; se non che la denominazione sotto la quale uno è conosciuto dipende di rado da lui medesimo, anzi, le più volte, dal pubblico e da' critici benevoli o malevoli ne' quali s'incontra. Ed il nome era onorevole, nè valeva uno che spaccia o professa scienza, ma uno che l'ha, un uomo saputo o riputato, che vale per cognizione più di quelli che lo circondano. Il che confermerebbe l'opinione di coloro i quali fanno derivare la parola piuttosto dal passivo σοφίζομαι che non dall'attivo σοφίζειν. Parrebbe, che cominciasse il nome a sonar male, quando aumentato in Grecia il bisogno di coltura, aumentò insieme la dimanda di mezzi pronti e sicuri ad acquistarla: ed i Sofisti, da uomini intelligenti ed eccellenti in un'arte o scienza, passarono ad essere *professori* pagati. Questi professori, parte perchè la loro dottrina, priva di fondamento scientifico e troppo ossequente all'aura e al favore dell'uditorio, degenerò, parte per il contrasto delle scuole Socratiche, vennero in sempre peggiore riputazione; e il nome di *Sofista* sonò sempre peggio. S'applicò da ultimo a chi si serviva dell'ingegno per imbrogliare, e mancava d'ogni carattere morale e scientifico. Trasportato in questo senso nella storia anteriore della filosofia, n'ha turbata una parte. Ora, è parola rimasta a' partiti politici e religiosi, che se la rinviano gli uni agli altri.

(19) Prot. Cap. VIII. 318. C.

(20) L. c.

(21) L. c. e 334 E.

(22) Cap. X. 318. E.

(23) Cap. XXII. 335 A. οὐδ'ἂν ἐγένετο Πρωταγορου ὄνομα ἐν τοῖς Ἕλλησιν.

(24) Cap. XXVI. 338. E.

(25) Cap. XXII. 334 C - 335 A. Cap. XX. 333. D. Cap. XXXV. 353. A. ed altr.

(26) Cap. XXXIX. 361. E.

(27) Mure *op. cit.* p. 55 seg. 101.

(28) Grote *op. cit.* p. 481, e 500.

(29) *Prot.* Cap. VIII. 317 A.

(30) Cap. XVI. 328 C. Il modo che Protagora, alla fine del suo discorso, dice di tenere nel fissare la mercede dovuta dal suo discepolo, è molto bello, di certo, e pochi professori moderni sarebbero disposti a seguirlo. Parecchi di costoro temerebbero quello che Aristotele afferma che i Sofisti stessi temessero di non trovare de' discepoli che dopo sentite le loro lezioni volessero pagarli, per cui chiedevano pagamento anticipato. Il che come è detto da lui senza nessuna eccezione, invaliderebbe quello che Platone dice qui se non si potesse credere che Aristotele parli de' suoi contemporanei o sfoghi l'umore. La testimonianza di Diogene Laerzio (IX. 52) che Protagora prendesse da ciascun discepolo cento mine (fr. 8500 circa), non merita molta fiducia; nè è probabile che Protagora avesse un prezzo fisso. Come d'altra parte non s'ha a fare molto fondamento su quello che Platone dice più giù (XXIII. 349 a.) che Protagora fosse il primo a prendere salario; Gorgia dunque si sarebbe contentato di nulla (Mure l. c.); oltre di che Platone stesso dice di Zenone, che si facesse pagare le sue letture dialettiche (Alc. I. 119).

Che però in qualunque modo la dottrina di Protagora non s'acquistasse con pochi denari, risulta così dalle parole d'Ippocrate (Cap. II. 310. E. vedi III 311. D), come dalla affermazione incidentale di Protagora, che quanto s'è più ricchi, tanto si può essere educati meglio (Cap. XV. C.); e infine, dalla qualità di discepoli che noi vediamo raccogliersi in questo stesso dialogo attorno a que' professori. E sarebbe una questione da dibattere, se l'insegnamento de' Sofisti così costoso, e perciò tale che non ne potesse profittare se non la parte più agiata e nobile, non avesse contribuito a rinvigorire le speranze ed aumentare i mezzi di predominio della classe aristocratica, e così ajutato ad indurla nel disegno di rovesciare la democrazia, disegno ripetuto parecchie volte durante la guerra peloponnesiaca, e che, colle divisioni e turbamenti che generò nella repubblica Ateniese, non fu la minor cagione della vittoria finale di Sparta.

È curioso osservare, come Filostrato nella vita di Protagora giudicasse diversamente da' contemporanei di questo l'innovazione del salario; ne lo loda perchè, dice, quello in cui si spende, si stima di più: πρῶτος δὲ παρέδωκεν Ἕλλησι πρᾶγμα οὐ μεμπτόν· ἃ γὰρ σὺν δαπάνῃ σπουδάζομεν, μᾶλλον ἀσπαζόμεθα τῶν προῖκα.

(31) Prot. Cap. XVI. 328. D; vedi Cap. X. 319. E.

(32) Cap. XXXV. 251 D. Vedi il Wayte a q. l. e Grote *op. cit.* p. 518 n.

(33) Cap. XXXV. 352 D. Vedi il Wayte a q. l.

(34) Cap. XL. 361 E.

(35) Cap. XXXIX. 360. C, XXXII. 348. B. - C, XX. 333. D, XX.

(36) Vedi gli stessi luoghi.

(37) Cap. XXXIX. 360 E. Dalla maggior parte delle storie generali della filosofia, eccetto l'Hegel e in parte lo Zeller, e de' libri particolari sopra Protagora (Geel, *Historia sophistarum* 1823 nella seconda parte degli *Atti* della società

Reno-Trajettina 1823, HERBST nel primo fascicolo de' *Philologisch Historische Studien* del PETERSEN p. 88. seg.), si ricava un concetto di cotest'uomo molto difforme dal vero, e da quello che Platone, con una verisimiglianza e concordia di tratti tanta e tale, che la torna a una riprova della verità e fedeltà del ritratto, ce ne dà in questo dialogo. Quasi tutti, secondo il Frei dice dell'Herbst, se lo figurano, come già Filone, un rampollo della follia di Caino, τῆς Καΐν ἀπονοίας ἔκγονος. S'ha ad eccettuare appunto il Frei e il Grote nelle opere citate.

(38) *Prot*. Cap. XXV. 351. E.

(39) Cap. XXIV. 350 C—351 B; cap. XXI. 334 A-C

(40) DIOG. LAERT. IX. 51. Dove vedi Casanbono e Menagio. Favorino dice che Protagora fosse chiamato *Sapienza*: ma Eliano (IV. 20) e Clemente Alessandrino (Στρωμάτων VI.) e Suida (alla voce Δημόκριτος) affermano che questo nome l'avesse Democrito; e Suida dice che Protagora invece fosse chiamato λόγος, e da'suoi nemici perchè prendeva salario, Λόγος ἔμμισθος.

(41) Vedi ARISTOT. *Rhetor*. III. 14 1404 a 24. seg. MÜLLER *op. cit*. XXXI. §. 5. MURE. *op. cit*. IV. p. 121. COPE. *op. cit*. p. 66. —

(42) *Nub*. v. 623 seg. Vedi SPENGEL *Artium Scriptores* p. 52 seg. FREI. *op. cit*. p. 130 seg. LERSCH *Die Sprachphilosophie der Alten* I. p. 18 seg.

(43) Rhetor. III. 9. 1409 a 24 seg. Demetrio (*De eloq*. 12) chiamò questo stile διῃρημένη, parola che contradice apparentemente quella d'Aristotele e ne conferma il senso. Vedi MURE *op. cit*. p. 123.

(44) Cap. XI. 320 D. Προμηθέα — νέμει. 321 D. ἦν γὰρ — μετῆλθεν: nel qual luogo ci è quasi uno scambio continuo de'due stili.

(45) Cap. XI. 320 D. ἐπειδὴ — κεράννυται.

(46) Cap. VIII. 316 E. οὗτοι πάντες, ὥσπερ λέγω, φοβηθέντες τὸν φθόνον ταῖς τέχναις ταύταις παραπετάσμασιν ἐχρήσαντο. 317 C. ὥστε — ποιεῖσθαι.

(47) Cap. XIII. 324 C. D. seg. ὡς — φαίνεται. Se ne può citare parecchi esempii. La λέξις di questi periodi è chiamata διῃρημένη da ARIST. *Rhet*. l. c. 1409 B. 33. Si veda il frammento genuino di Protagora in PLUT. *Consol. ad Apoll*. Cap. XXXIII, la cui dizione è molto bella.

(48) Cap. XIV. 324 D—325 C. πότερον — ἐπιμέλειαν. Questo periodo, così lungo, è di quelli de'quali si può dire come d'una certa lunga strofe ditirambica diceva Democrito, che a nessuno facesse così male come a chi l'aveva composta, τῷ ποιήσαντι κακίστη. L'applicazione a de'lunghi periodi n'è fatta da Aristotele *Rhetor*. l. c. 1409. b. 29. Ci ha in Platone alcune tirate lunghe; ma hanno tutt'altra ragione, e possono invece servir di modello. Si paragoni Cap. V. 313 A—C.

Di più si veda, quanto a Protagora, Cap. VIII. 316 C. ξένον — πράττοντα, e 317 C. 8 ἐγὼ — εἶναι. Vedi l'AST. *ad Protagor*. 316 D. p. 57 che esagera.

(49) ARIST. *Rhetor*. l. c. 1409 b. — 35 1410 a 16, dove non ne cita esempii che da Isocrate. Vedi il MÜLLER *op. cit*. II. p. 373.

(50) *Prot*. Cap. XXI. 334 A—C. ἀλλ'ἔγωγε — ὄψοις.

Lo *Stallbaum* a q. l. ha ragione di dire: oratio impedita, perplexa, obscura, tortuosa: ma ha però torto, nel mio parere, di credere che questo dipenda dalla commozion d'animo di chi parla.

(51) ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν. Cap. XI. 320 D. Parole che io ho tradotto, *Che gli Dei bensì erano, ma le genie mortali non erano*. Quest'artificio era chiamato παρίσωσις. ARIST. *Rhetor*. III. 9. 1410 a. 24. Cotesta non è perfetta; nel Gorgia, in bocca d'Agatone, e nel Menesseno ne tro-

veremo di più squisite. Si veda ERNESTI *Lexicon Technologiæ Græcorum rhetoricæ.* a q. v. p. 250. COPE. l. cit p. 70.

(52) In questi limiti è vera la osservazione dello SPENGEL. *op. cit.* p. 63, che i Sofisti greci, tra'quali Protagora, curassero più la ὀρθοέπειαν, *la rettitudine del discorso*, ed i Siculi più la εὐέπειαν, *la bellezza;* giacchè che Protagora ed Ippia e Prodico usassero parecchi degli artificii di cui questi ultimi, per averli forse messi in maggior voga ed uso, sono creduti gli autori, risulta molto chiaramente dal nostro dialogo. Così non è da ammettere se non colle debite restrizioni il giudizio che dello stile di Protagora, danno Filostrato (*Vita Sophist.* p. 494. Πρωταγόραν σεμνῶς μὲν ἑρμηνεύοντα, ὑπτιάζοντα δὲ τῇ σεμνότητι καὶ ποι καὶ μακρολογώτερον τοῦ συμμέτρου) ed Ermia (*ad Phædr. ed* AST. interpreta ὀρθοέπεια per κυριολεξία ed aggiunge διὰ γὰρ τῶν κυρίων ὀνομάτων μετήρχετο ὁ Πρωταγόρας καὶ οὐ διὰ παραβολῶν καὶ ἐπιθέτων), tra gli antichi, e del Bernhardy (*Syntax. Gr.* p. 91. ann. 42) e del Frey (*op. cit.* p. 183, 192) tra i moderni.

Noto di passaggio che per intendere l'osservazione succitata dello SPENGEL, bisogna pure interpretare ὀρθοέπεια, nel senso di Ermia e non in quello che gli dà egli a p. 41 seg. Di dove non risulta che Ermia abbia ragione d'interpretarla κυριολεξία rispetto al passo del Fedro.

(53) νεῖμαι - νεῖμαι - νείμαντος - νέμει - νέμων. Cap. XI 320, D. Questa ripetizione deriva dall'uso rettorico dell ἀνακεφαλαίωσις, che consiste nel vezzo di riassumere nel periodo seguente il concetto, sommario o principale, del precedente. Vedi lo SPENGEL. *op. cit.* p. 77. Ne troveremo esempii nel Gorgia. Era un eccellente mezzo di tirar per le lunghe.

(54) συνουσίας - συνεῖναι - συνουσίαν. Cap, VIII. 316. C. Aristot. Poet. c. 20.

(55) νεῖμαι - νείμαντος. Cap. XI. 320. D. Il che Platone, nel Convivio 185 C. chiama ἴσα λέγειν, e non ha quindi che fare colla παρίσωσις citata alla n. 56; egli ne dà ad esempio Παυσανίου - παυσαμένου, Nella terminologia rettorica era chiamata in genere una παρήχησις o παρομοίωσις e propriamente un ὁμοιοκάταρκτον. Vedi HERMOG. περὶ ἰδ. p. 168. e COPE l. c. p. 71. ed *Ernesti op. cit.* a q. v.

(56) οἰκείων — ὀθνείων. Cap VIII 316. C. — πρεσβυτέρων - νεωτέρων Ib. - μεταχειριζομένους - φοβουμένους Ib. 316. D. seg. - ἱκανοῖς μὲν - δυνατοῖς δὲ, XI. 321 a. Vedi ARIST. *Rhetor.* l. c. 1410 a 29. Queste assonanze, il cui proprio nome è ὁμοιοτέλευτον, sono parte del genere di quelle citate da Aristotele che intende discorrere di assonanze che hanno luogo nella terminazione di parole che fanno principio o fine di periodo, parte del genere di quelle citate da Ermogene (l. c.) e raccolte dal Meineke (*Fr. Comm. Gr.* III. 618) che sono assonanze nelle terminazioni di parole vicine, sia che facciano o no la chiusa di un periodo. Vedi il COPE l. c. che osserva bene come queste assonanze sono se non l'origine della rima, certo una delle prime forme sotto cui è apparsa in letteratura. Non si adoperavano come un succedaneo di quella parte di ritmo poetico che pur mancava alla prosa?

(57) πυκναῖς τε θριξὶ καὶ στερεοῖς δέρμασιν. Cap. XI 321 B. due volte a poca distanza.

(58) οἰκεία τε καὶ αὐτοφυής. Ib. στερεοῖς καὶ ἀναίμοις. Ib. γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον Ib. 321 C. ec. Vedi ARIST. *Rhetor.* III. 3, 1406. a. 10 seg.

(59) αἰστωθείη - βορὰ - ἀρωγος - εὐμάρεια. Non sarebbero delle γλῶσσαι? ARIST. *Rhet.* III. 2. 1404 b. 28: *Poet.* 20. 1457. b, 4.

(60) ἀλληλοφθορία - ὀλιγογονία - πολυγονία - φιλοτεχνέω - αὐτοφυής - quest'ultima usata altrove da Platone. Aristotele chiama questi vocaboli διπλᾶ

ὀνόματα (*Rhet.* III. 2. 1404 b. 31); e non vuole che s'usino in prosa per un'eccellente ragione: ἐπὶ τὸ μεῖζον ἐξαλλάττει τοῦ πρέποντος; *fanno la dicitura più singolare del dovere.* In Italia alle cattive ragioni antiche di prediligere questa squisitezza e preziosità di vocaboli se n'è aggiunta una nova, la smania della purezza; di cui gli antichi si facevano concetto diverso da noi. Però, Protagora a' nostri giorni non avrebbe temuto di scrivere *palazzo del Genio;* ma forse, per vezzo, avrebbe anche egli dato un nuovo senso ad una antica, e scritto a rischio di non lasciarsi intendere *palazzo dell'ingegneria.*

(61) ἀϊστόω da Omero e da' tragici; forse parecchie di quelle che seguono.

(62) ἄοπλον φύσιν - σμικρότητι ἤμπισχε - πτηνὸν φυγὴν - κατάγειον οἴκησιν - τὰς ἐκ Διὸς ὥρας - τροφὴν ζώων ἄλλων βορὰν - ἔντεχνον σοφίαν - ἔμπυρον τέχνην - θείας μετέσχε μοίρας - δεσμοὶ φιλίας συναγωγοὶ - οὐ γὰρ ἂν τὸ πραχθὲν ἀγέννητον θείη (SIMON. *Fragm.* CXI) δυσχέρειαν κατασβέσαι. κτλ. - Vedi AST. *ad Protag*, 320 E, e HEINDORF *allo stesso* l.; 322 a.

(63) Avremo altrove occasione di esporre le eccellenti dottrine di Platone e d'Aristotele sulla scelta de' vocaboli. Qui ci basti dire che gli antichi erano così schivi nell'uso d'un discorso metaforico in prosa, che Aristotele trova a ridire a parecchie frasi alle quali nessuno oggi non ch'altro si fermerebbe; a questa, per esempio d'Alcidamante, « *l'Odissea è un bello specchio della vita umana.* » *Rhet.* III. 3. 1406. b. 12. Che avrebbe egli detto di parecchie pagine di autori moderni i quali, chi in una, chi in un'altra materia, sfoggiano con metafore delle più spampanate da disgradarne il seicento? Avrebbe creduto di legger prosa, a leggere: « Molti egli aveva contemplato soli sorgere invano dalle acque e molti tramontarne in coteste medesime acque paurose, di colore vermiglio, quasi immane lago di sangue? » Aristotele io temo, da quell'uggioso che era, ripeterebbe; ἐπεὶ δ'οἱ ποιηταὶ λέγοντες εὐήθη διὰ τὴν λέξιν ἐδόκουν πορίσασθαι τήνδε τὴν δόξαν, διὰ τοῦτο ποιητικὴ πρώτη ἐγένετο λέξις, οἷον ἡ Γοργίου. Io noi direi.

(64) Si veda WAYTE *ad Prot.* 320. E. Non ho potuto fare uno studio minuto della prosodia del discorso di Protagora, ma credo che chi lo facesse ne ritrarrebbe luce al Cap. 8 del terzo libro de' Retorici d'Aristotele (1408 b. 21 seg.). M'è parso che vi s'abbondi di spondei alla fine de' periodi, di trochei e di jambi; ἐμηχανᾶτο....σωτηρίαν fa un intero verso giambico. Questi piedi metrici sono appunto quelli, che secondo l'espressione di Cicerone (Orat. III. 47), *segregat ab oratore Aristoteles.* Quanto alla teorica del ritmo della prosa, vedi Aristotele l. c. e Cicerone l. c.

Io ho adoperato a tradurre il discorso di Protagora uno stile di cui lascio giudicare altrui. Dove ho potuto senza stento riprodurre l'artificio del testo, l'ho fatto; dove no, mi son ricattato altrove. Sarebbe difficile di dire in quale de' nostri scrittori si trovi uno stile consimile a quello del Sofista greco, come io l'ho inteso. È qualcosa di mezzo tra un monsignor della Casa e un Bartolomeo di San Concordio; un Cesari che avesse del Botta; un Giordani con un periodare a volte più implicato; un Bartoli, meno copioso di parole e più di concetti, più semplice e più vero; ma son paragoni inadeguati e che per soprappiù non contenteranno nessuno.

Mostrati così un per uno tutti gli artificii del discorso di Protagora, non credo che nessuno vorrà affermare collo STEINHART (*op. cit.* p. 499) di non trovarci nulla che non senta del Platonico nella locuzione o di affermare coll'Ekker, in una dissertazione che non ho vista (*Specimen inaugurale in Protagoræ apud Platonem fabulam de Prometheo et generis humani ad virtutem progressione. Traj. ad Rhen.* 1822) che quel tanto che v'ha di poetico sia *ex*

poetarum potius imitatione ortum. Lo Schleiermacher (*op. cit.* 233), con molta più ragione crede che il principal discorso di Protagora sia stato scritto da Platone affatto secondo la mente e la maniera di lui: al che il Wernsdorf (*Annot. ad Himer. Orat.* XXI. § 10.) e l' Herbst (*op. cit.* p. 148) e il Frei (*op. cit.* p. 183) aggiungono, davvero senza nessun fondamento, ch' egli l'abbia estratto da un' opera di quello, anzi propriamente dall' opera che portava per titolo Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, *della costituzion primitiva*. Senz'affermar tanto, mi basta conchiudere colle parole del Frei (l. c.): « *Hoc certe vix fugiat quemquam, totius loci dictionem a Platone abhorrentem poetæ magis esse quam prosæ orationis scriptoris*. » Opinione nella quale concorrono l'Heindorf, l'Ast, il Wayte, lo Stallbaum, l'Hermann, il Sauppe, tutti, in somma, i migliori critici.

(65) Susemihl, *op. cit.* 44. Vedi Welcker, *op. cit.* p. 432 ed Hermann, *op. cit.* p. 622.

(66) Cap. IX. 318 E.

(67) *Mem. I.* 2, 12 seg.

(68) Frei *op. cit.* p. 118.

(69) Basti di paragonare col presente luogo del Protagora Xen. *Mem.* I, 3 64, e IV, 2, 11. κατανενόηκας, εἰ οἷον τ' ἐστὶ μὴ ὄντα δίκαιον, ἀγαθὸν ταῦτα γενέσθαι;

(70) Thuc. *Hist.* II. 65. Pure imbrogliato da Alcibiade giovinetto, scolare di Socrate, con una interrogazione su' primi elementi della scienza della sua pratica. Xen. *Mem.* I, 2, 40 seg.

(71) Xen. *Mem.* 1, 2, 2. Plat. *Theæt.* 151 B.

(72) Sentimento che avremo occasione di ritrovare altrove in Platone. Vedi Xen. *Mem.* I. 2, 9; III, 9, 10.

(73) Della natura del mito Platonico si discorrerà nel proemio al Convivio. Quanto ad Ippia, troveremo altrove discorso del suo ragionamento su' buoni costumi, sotto forma di un discorso di Nestore a Neoptolemo: e quanto a Prodico, si veda la sua celebre favola di Ercole al bivio in Xen. *Mem.* II. 1. 20 seg. e Welcker *op. cit.* p. 466 seg.

(74) Hom. *Odyss.* ii. 64.

νεμεσσήθητε καὶ αὐτοὶ
Ἄλλους τ' αἰδέσθητε περικτίονας ἀνθρώπους,
Οἵ περιναιετάουσι.

Al qual luogo Eustazio 1434. 29 annota; ἰστέον δέ, ὅτι καὶ Ἡσίοδος ἄμφω ταῦτα, αἰδῶ καὶ νέμεσιν, τὸν ἀνθρώπινον βίον οἶδε συνιστᾶν, ὧν οἰχομένων λείψεται, φησί, κατὰ βίον ἄλγεα λυγρά, καὶ ὅτι ἐν συνοικίᾳ μὲν γείτονας αἰδεστέον, ὡς καὶ Ἡσίοδος βούλεται.

Hesiod. *Opp. et Dies.* v. 190.

δίκη δ' ἐν χερσί, καὶ αἰδὼς
Οὐκ ἔσται. βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα.

Ibid. v. 197.

ἀθανάτων μετὰ φῦλον ἴτην προλιπόντ' ἀνθρώπους
Αἰδὼς καὶ Νέμεσις· τὰ δὲ λείψεται ἄλγεα λυγρὰ
θνητοῖς ἀνθρώποισι· κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή.

Questi passi sono stati raccolti dallo Stallbaum *ad Protag.* 322 C. Νέμεσις nel primo e nell'ultimo passo torna al medesimo della Δίκη nel secondo (Vedi Goettling ad Hesiod. op. et DD. 223). È di molto rilievo, per intendere la mente di Platone nel discorso che mette in bocca a Protagora, di rintracciare l'origine poetica della terminologia di costui.

(75) Non potendo, di certo, discutere qui la favola di Prometeo, allego i libri, i quali chi volesse, potrebbe consultare per averne più compiuta cogni-

zione. WELCKER, *Aeschyleische Trilogie Prometheus. Darmstadt.* 1824 VÖLCKER, *Mythologie des Japet. Geschlechtes.* 1824 SCHOEMANN. *Des Aeschylos gefesselter Prometheus. Greifswald.* 1844, oltre alcuni altri citati ne' begli articoli dello SCHMITZ, SMITH'S *Dictionary* e dello PFAU, *Encyclopädie von* PAULY: PRELLER *Griechische Mythologie* I. p. 61 seg.; MAURY. *Histoire des Religions de la Grèce antique* p. 395 seg.; GROTE. *Op. cit.* I. 102 seg. — HESIOD. *Opp. et Dies.* 48, 86, *Theog.* 510, 546, 614. OVID. *Met.* 446-433; e gli autori antichi citati nelle suddette opere.

(76) HEGEL *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.* II. p. 106 seg.

(77) HESIOD. *Opp. et. DD.* v. 108 ed ivi GOETTLING. PRELLER *op. cit.* p. 56 seg. Di maniera che io non credo che bisogni fare a Protagora le accuse e le scuse che per questo formola SUSEMIHL. *op. cit.* p. 45.

(78) Alcune nozioni particolari necessarie all'intelligenza del discorso di Protagora le do nelle note al dialogo.

Cito qui a un tratto tutti gli autori che ho visti su questo punto, quantunque non mi paja d'averci letta la maggior parte delle osservazioni che ho scritte. SCHLEIERMACHER *op. cit.* p. 233 seg. che dice poco, ma giusto; l'AST *op. cit.* p. 70, che avrebbe affatto ragione se l'odio a' Sofisti non lo portasse a conchiudere, che « weil ferner den Menschen nichts ursprüngliches gegeben ist, sondern sie alles der Gnade der höheren Wesen verdanken, so müssen (*dahin zielt wohl Protagoras* (?)) wie vormals die Götter, so jetzt die Sophisten, die Heroen ihrer Zeit, ihnen zu Hülfe kommen und an ihnen bessern » GROEN VAN PRINSTERER *Prosopogr. Platonica* p. 83, che censura con acume la tessitura del discorso; e l'HERMANN op. cit. I. p. 460) e il GROTE (*op. cit.* VIII. p. 520) i quali giudicano come me della dottrina che vi è esposta: della quale lo STEINHART (op. cit. p. 422) si fa un concetto falso, nel mio parere, e il SUSEMIHL (l. c.) poco distinto. Si veda anche lo Stallbaum, l'Ast e l'Heindorf ne' loro commenti. Molto bene il SAUPPE nella sua recentissima edizione del Protagora (Berlin, 1857) p. XVII, che ho ricevuta dopo scritto il proemio.

(79) ARIST. *Metaph.* III. 1. 995, 6, 27; dove la mia nota p. 136; IV 4. 1004 b, 3; X. 1055 a 19, dove vedi la nota del BONITZ ad ARISTOT. *Metaphys.* II. p. 431.

(80) XEN. *Mem.* III,9,4, si badi a queste parole: σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τὸν τὰ μὲν καλά τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς, καὶ τὸν τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι, σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινεν. Si guardi anche IV, 3, 1.

Che σωφροσύνη si deva tradur *savіezza* e non *temperanza*, lo proverò nelle note al Carmide.

(81) Si vedano in prova tutti i Memorabili di Senofonte, giacchè sono da un capo all'altro una dimostrazione che Socrate non annettesse al concetto di bene un contenuto suo proprio; che è quello che più tardi, nel Filebo e nella Repubblica, ha fatto Platone. Di maniera che la congettura dello STALLBAUM (*op. cit. Præf. ad Protag.* p. 25) che qui Socrate parli secondo la mente di Protagora, oltre all'essere affatto gratuita, turba tutta l'economia del dialogo e tutta la logica della storia della filosofia morale antica.

(82) Scriptasque fuisse (ait Aristoteles), et paratas a Protagora rerum illustrium disputationes, quæ nunc *communes* appellantur *loci*. CIC. BRUT. XII. § 46. Vedi *De or.* lib. III. cap. XXVII. § 106. QUINT. *Inst.* lib. II. IV. § 22, II § 11. FREI. *op. cit.* p. 152 seg. Sull'uso de' *luoghi comuni* nell'oratoria greca vedi SPENGEL *Artium Scriptores*, p. 109. BENOIT *Essai historique sur les premiers manuels d'invention oratoire* p. 157. Il Thionville ha scritto una delle più belle tesi ch'io abbia lette in francese, sulla Topica d'Aristotele; nella quale

non è sbagliato se non il titolo, giacchè ha creduto di trattare de'*luoghi comuni*, mentre ha trattato de'*luoghi dialettici*. La confusione di questi due sensi della parola *luogo* è frequente, e il Forcellini s'e n'è reso colpevole alla parola *locus*. La differenza risulta senza nessun dubbio così dalla diversa definizione de' retori Greci (si veda nel THIONVILLE stesso *Théorie des lieux communs* p. 109, che non sa intendere la cagione della diversità), come dal paragone de' passi suscitati di Cicerone colla definizione ch'egli stesso dà del *luogo dialettico* nella Topica.

Il luogo di Protagora, messogli qui in bocca, versava *sulla varia natura* del bene. È un'amplificazione dello stesso genere, quantunque non vi si trovi traccia d'imitazione di questa di Protagora, quella d'un sofista anonimo, in dialetto dorico, pubblicata dallo STEFANO, in calce al suo DIOGENE (*Genevae* 1616) insieme ad altre quattro su soggetti affini. Si può vedere in ORELLI *Opuscula Moralia* t. II. p. 210. Gl'improvvisatori de' nostri giorni hanno anch'essi alla mano, e pronti al bisogno parecchi di questi luoghi comuni, però in versi.

(83) *Prot.* Cap. XX. 333, C; Cap. XIX, 331, C; Cap. XL. 360. E. Gli altri passi di Platone che appoggiano le asserzioni del testo, non li cito qui; parte perchè già citati, parte perchè chi continuerà questa lettura, avrà occasione di trovarli da sè.

(84) Vedi *Proemio dell'Eutidemo* p. 31.

(85) GROTE. *Op. cit.* p. 592, 593.

(86) « Ἀλλὰ ταῦτα μὲν, dice Socrate ad Eutidemo, ἴσως, διὰ τὸ σφόδρα πιστεύειν εἰδέναι, οὐδ' ἐσκέψω. XEN. Mem. IV. 2, 36; paragona PLAT. *Alcib.* 1. p. 110. a. » Nota del GROTE, p. 602.

(87) La frequenza di questo caso non è mai stata quanta oggi nelle discussioni politiche.

(88) GROTE, *op. cit.* p. 602. Cita in nota i tre seguenti passi del DESTUTT-TRACY. *Elémens d'Idéologie, Préface.* p. XXIV, ed. Paris, 1827, di BACONE, *N. Org. Aphorism.* 97, e dell'HERSCHEL *Astronomy Introd.*, che ricopio qui uno dopo l'altro perchè mi pare che chiariscano molto il concetto di Socrate, del Grote e mio.

« Moins une science est avancée, moins elle a été bien traitée, et plus elle a besoin d'être enseignée. C'est ce qui me fait beaucoup désirer qu'on ne renonce pas en France à l'enseignement des sciences idéologiques, morales et politiques ; qui, après tout, sont des sciences comme les autres — *à la différence près que ceux qui ne les ont pas étudiées sont persuadés de si bonne foi de les savoir, qu'ils se croient en état d'en décider.*

« Nemo adhuc tanta mentis constantia et rigore inventus est ut decreverit et sibi imposuerit, *theorias et notiones communes penitus abolere, et intellectum abrasum et æquum ad particularia de integro applicare. Itaque ratio illa quam habemus, ex multa fide et multo etiam casu, necnon ex puerilibus, quas primo hausimus, notionibus farrago quædam est et congeries.*

« In entering upon any scientific pursuit, one of the student's first endeavours ought to be to prepare his mind for the reception of truth, by dismissing or at least loosening his hold on all such crude and hastily adopted notions respecting the objects and relations he is about to examine, as may tend to embarrass or mislead him: and to strengthen himself, by *something of an effort and a resolve,* for the unprejudiced admission of any conclusion which shall appear to be supported by careful observation and logical argument; even should it prove adverse to notions he may have previously formed for himself, or taken up without examination of others. *Such an effort is, in fact, a commencement of that intellectual discipline which forms one*

of the most important ends of all science. It is the first movement of approach towards that state of mental purity which alone can fit us for a full and steady perception of moral beauty as well as physical adaptation. It is the « euphrasy and rue » with *wich we must purge our sight before we can receive,* and contemplate as *they are, the lineaments of truth and nature.* »

(89) Come vedremo nell'*Apologia*.

(90) Si veda l'opera più volte citata del Welcker, dal quale dirò in miglior luogo in cosa e fin dove lo dissenta.

(91) PLAT. *Hipp. min.* 368. C.

(92) *Gorg.* 484 B. vedi *Legg.* 889, E; *Theaet.* 192. B; XENOPH. *Mem.* IV. 4, 14.

(93) Lo STEINHART, *op. cit.* p. 406, seguito dal SUSEMIHL, op *cit.* p. 49, dà troppo rilievo a questa sentenza di Ippia, affermando che Platone gliela metta in bocca per contrapporre la tendenza sofistica *einseitig revolutionäre* (mi servo delle parole del Susemihl), *welche zwischen dem positiven und natürlichen Recht einen unheilbaren Widerspruch annimt,* all'altra, *einseitig conservative welche alles Bestehende im Staat und Gesellschaft zu rechtfertigen sucht,* che era stata rappresentata da Protagora nel suo discorso. Di questa teorica dovrò discorrere altrove; certo, se Platone avesse qui voluto presentaria in cattiva luce, e faria intendere nel pessimo senso nel quale è sostenuta nel Gorgia, non ne avrebbe fatto dedurre da Ippia quel bel concetto che ho rilevato nel testo.

Mi sembra del pari un'osservazione senza portata l'altra dello STEINHART *op. cit.* p. 405, che i tre concetti su cui cadono le distinzioni di Prodico, siano del numero di quegli ovvii alla mente de'Sofisti; giacchè la scienza sinonimica di costui è invocata più giù anche per concetti di altra natura (δεινός); di maniera che se qui Prodico gioca di scherma co'concetti di gara, di gloria e di piacere, gli è perchè son quelli che gli occorrono naturalmente nello sviluppo del suo pensiero, determinato dalla proposta di Crizia.

I due sofisti Prodico ed Ippia rappresentano, gli è vero, nella sofistica due indirizzi diversi da quello di Protagora; il primo, il puramente grammaticale e rettorico; l'altro, quello della cultura affatto generale e raccogliticcia senza nessun scopo determinato: giacchè l'indirizzo rettorico che lo Steinhart vuol rappresentato da Prodico, sarebbe meglio ascritto a Gorgia, e l'altro, affatto rivoluzionario e dissolvente, ch'egli attribuisce a Ippia, va per testimonianza dello stesso Platone nel Gorgia e nella Repubblica, riferito a Polo, a Callicle, a Trasimaco. Prodico ed Ippia qui servono a mostrar comune a' Sofisti quell'incapacità di proporsi uno scopo seriamente e schiettamente morale e scientifico che Socrate dimostra in Protagora.

(94) In un frammento, citato dallo STALLBAUM a q. l. Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων· οὗτος-ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον ὑπερτάτᾳ χερί κτλ. Vedi PLAT. *Gorg.* 484. B. BOECK. *ad Fragm. Pindar.* T. II. P. II. p. 640 seg. ed HEYNE t. III. p. 47 seg. (Londini 1824.)

(95) Vedi le note al dialogo. AST. *Platons Leben.* p. 73.

(96) Vedi la nota 61 del dialogo dell'Eutidemo.

(97) Sull'insegnamento rettorico di Socrate si veda XEN. *Mem.* I, 2. 31, ed ivi WEISKE; ARISTOPH. *Nubb.* 99, 112. DIOG. LAERT. II, 19, 20, Gell. V. 3. διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας.... τοὺς μὲν γὰρ εἰδότας, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι. XEN. *Mem.* IV, 6. 1.

(98) Si può vedere, a prova di quello che affermo nel testo, SCHNEIDEWIN. *Simonidis Cei Carminum Reliquiae.* IXLV. MÜLLER. *Geschichte der Griech. Liter.* 1. p. 383; WELCKER. *op. cit.* p. 432 seg.

(99) Vedi il Frei, *op. cit.* p. 127, che discorre della critica sofistica con maggior favore di quello che meriti; Welcker, l. c.; Spengel, *op. cit.* p. 59, e Lersch, *op. cit.* I. p. 15. i quali commettono un errore notato dal Frei, quantunque si deva affermare nel mio parere che quest'interpretazione de' poeti fosse una occupazione comune a Protagora, Prodico ed Ippia. Platone ci darà nel corso delle sue opere altre occasioni di discorrerne. Themist. *Or.* XXIII, p. 289 (350. Dind.) non mostra di avere attinto le sue informazioni altronde che da questo stesso Protagora di Platone; vedi il Welcker, *op. cit.* p. 437. — L'Egger, *Essai sur l' histoire de la Critique chez les Grecs* p. 68, passa troppo leggiermente su questo punto.

(100) È strano che Socrate non citi lo stesso Simonide, il quale in un frammento (ed. Schneid. XXXII), conservato da Clemente Alessandrino *Strom.* IV. p. 241 *Syib.* espone con molta grazia e garbo lo stesso concetto di Esiodo. Davvero dalla maniera con cui comincia cotesto frammento (ἔστι δέ τις λόγος); parag. fr. X, XII; vedi Welcker *op. cit.* p. 456), parrebbe che Simonide nel seguito obbiettasse alla sentenza di Esiodo. Congettura che mi è confermata dal vedere che Clemente cita il passo come affine di senso a quello della scrittura; Πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται: quantunque di cotesto non ci sia nessuna traccia ne' versi stessi che allega. Bisognava dunque che questo senso si riscontrasse in quelli che seguivano: i quali Clemente tralascia come abbastanza noti ed indicati da' precedenti.

(101) È del pari strano che Socrate alleghi il seguito del carme per provare che Simonide non può aver inteso che non siano difficili se non le cose cattive. Poteva riferirsi a' primi versi già citati da Protagora in cui Simonide dice egli stesso che sia *difficile* di divenir bono.

(102) Si vedano qui e per il seguito le note al dialogo essendomi parso che qui e nel seguito le note sarebbero riuscite più intelligibili, raffrontate al testo stesso di Platone.

(112) Si veda Xenoph. *Mem.* I. 2, 56. Neppur qui mi sodisfa del tutto l'Egger *op. cit.* p. 80.

(113) Si possono vedere lo Schleiermacher, l'Ast, lo Stallbaum, lo Steinhart, il Süsemihl, il Welcker, il Wayte, il Frei ne'luoghi citati, con nessuno de' quali io convengo o discordo del tutto.

(114) Ch'è l' osservazione del Rötscher. *Das platonische Gastmahl.* p. 6. Si vede che nel mio parere alla dimanda se l'interpretazione sia *bona fide*, non si può rispondere senz'altro nè di sì, come fa Philipp Smith nell'articolo Simonides dello Smith's *Biographical Dictionary*, nè di no come fanno il Welcker, l. c. e il Frei, *op. cit.* p. 126 seg.

(115) Thionville *De la Théorie des Lieux Communs.* p. 77 seg.

(116) Si veda Bentham. *Deontology* vol. 1. p. 84. « *Though under immediate impressions, he might be disposed to pursue a particular course for the purpose of securing his well-being, a calmer, a more comprehensive view might show him that the course would not, on the whole, be the best and wisest; because he would sometimes discover that the nearer good would be outweighed by remoter, but associated evil, or that a greater pleasure might be obtained, in time to come for a lesser pleasure abandoned now.* — P. 140. *Virtue is the effort, the conquest of a difficulty, leaving as its result,* a balance *of* happiness. Vedi pag. 126, 130, 144, 156 e *passim.*

Lo Steinhart (*op. cit.* p. 418) non deve aver considerata molto bene l'indole del sistema morale, difeso in questo luogo da Socrate, giacchè lo crede identico con quello d'Aristippo, dal quale invece differisce di molto ed essenzialmente.

D'altra parte, io credo che se Protagora avesse formolata una dottrina morale derivata dal sistema speculativo che gli è attribuito nel Teeteto, cotesta dottrina avrebbe dovuto appunto essere quella d'Aristippo. E perchè appunto la dottrina a cui è sforzato qui d'assentire, è affatto diversa da quella, mi pare vana l'ipotesi del Brandis e dello Stallbaum, accettata in parte anche dallo Steinhart, che Socrate discorre qui come fa, per andare a' versi a Protagora, per ingannarlo, e non perchè accetti egli per sè e di buona fede la dottrina che propugna. Il calcolo del futuro e la sentenza che l'essenza della virtù consista in un atto razionale di misura, che sono i punti cardinali di cotesta dottrina, sono in compiuta contradizione col sistema filosofico di Protagora, esposto nel Teeteto.

Però, io son sodisfatto di aver trovato modo d'interpretare cotesto dialogo di Platone, senza essermene prima fatto un enimma; giacchè credo che diventi un enimma se s'ha a credere che Platone non discorra da senno nè quando dà la parola a'Sofisti nè dove lascia parlare Socrate.

Lo Hermann (*op. cit.* p. 453) e in parte il Susemihl (*op. cit.* p. 60) sono d'un parere conforme al mio.

È facilissimo poi d'accordare le opinioni che qui Platone attribuisce a Protagora in materia morale con quelle che gli attribuisce nel Teeteto in materia speculativa, quando s'ammetta che i Sofisti non si prendevano la briga di formolare una filosofia teoretica se non per negare che filosofia teoretica ci possa essere, e così lasciare libero il campo alle varie loro discipline, indirizzate al meglio della vita pratica e positiva.

(117) Si veda il Manzoni nell'Appendice alla *Morale Cattolica* publicata per la prima volta nelle sue *Opere varie, Milano, Redaelli*, p. 771. seg. Non cito pagine perchè desidero che sia letta tutta da chi non l'ha fatto finora, essendo persuaso che quella sia la più bella prosa scritta in italiano dopo i *Promessi Sposi;* giacchè non m'è accaduta di vederne un'altra più piena di cose dette con finezza e spirito, e con uno stile tutto nervi, movimento, acume e naturalezza. E in questo mio parere tanto più mi confermo, che spero di non averlo comune con nessun retore.

(118) È osservabile che tra le quistioni che Senofonte dice che Socrate si proponesse, non c'è quella — *Che cosa sia bene* —; ch'è il titolo d'un meraviglioso articolo, il primo del Capitolo secondo de' Principii della scienza morale del Rosmini.

(119) Manzoni, op. cit. p. 785.

(120) Questa natura e deficienza del metodo Socratico risulta con molta chiarezza dalla descrizione che danno Cicerone e Quintiliano dell'induzione Socratica, la base di quel metodo. Ecco i due passi.

« Inductio est oratio quae rebus non dubiis captat assensionem ejus, quicum instituta est; quibus assensionibus facit, ut illi dubia quaedam res, propter similitudinem earum rerum, quibus assentit, probetur.... Hoc modo sermonis plurimum Socrates usus est propterea, quod nihil ipse afferre ad persuadendum volebat, sed *ex eo quod sibi ille dederat, quicum disputabat, aliquid conficere malebat quod ille ex eo quod jam concessisset, necessario approbare deberet.* Cic. *De invent.* I. 31, 32.

Illa (sc. inductio) qua plurimum Socrates est usus, hanc habuit viam, cum plura interrogasset, *quæ fateri adversario necesse esset*, novissime id de quo quærebatur, inferebat cui simile concessisset. Quint. *Orat.* V. 11. »

Chi voglia maggiori schiarimenti sulle modificazioni fatte da Platone al metodo Socratico, legga il bel libro dell'Heyder. *Kritische Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegel'schen Dialektik:* p. 50-128. Di questo, avrò migliore occasione di discorrere a lungo altrove.

CAPITOLO SECONDO.

(1) Ast. *op. cit.* p. 414 seg. Welcker, *op. cit.* p. 440.

(2) Schleiermacher, *op. cit.* Vol. II. P. 1. p. 400 seg.

(3) Brandis, *Gesch. der Griech. Phil.* II. p. 772 not. nn.

(4) Socher, *op. cit.* p. 213. Winckelmann. *Proleg. ad Euthyd. Plat.* XXXIII. Stallbaum, *Disp. de Euthyd. Plat.* p. 15. con poca differenza.

(5) Steinhart, *op. cit.* Vol. II. p. 16. seg. Susemihl. *op. cit.* p. 138.

(6) Il Serrano sul suo Proemio al Protagora. Plat. *op. ed.* Steph. Vol. I. p. 308. Egli credeva, come più tardi lo Stallbaum, affatto da burla tutta la discussione di Socrate sulla virtù. L'opinione sua par accettata dallo Stellini (*Op. omnia*: Vol. III. p. 179), uomo di grandissimo ingegno, del quale dovremo altrove riferire migliori giudizii su altri dialoghi di Platone.

(7) Schleiermacher, *op. cit.* vol. 1. P. 1. p. 228 seg.

(8) Socher, *op. cit.* p. 230 seg. Lo Stallbaum, *op. cit.* II, 2. p. 13, aggiunge che vi si voglia figurare Socrate come perfetto maestro di virtù, il che non so come si accordi coll'opinione anche sua, che Socrate vi discorra sempre secondo la mente di Protagora. Il Thiersch *Ueber die dramatische Natur der Platonischer Dialoge (Abh. der Münchener Akad. 1837)*, e il Tengstrom *Dissertatio Academica super dialogo Platonis qui Protagoras inscribitur. Abo 1824*, 4, devono aver sostenuta un'opinione consimile; ma non gli ho visti. Susemihl, *op. cit.* p. 55.

(9) Ast, *op. cit.* p. 67 seg.

(10) Steinhart. *op. cit.* p. 410, Hermann, *op. cit.* p. 457, Zeller. *Platonische Studien.* p. 161. *Anm.* Susemihl, *op. cit.* p. 57 seg.

(11) Nel mio parere, lo Zeller, l. c., per voglia forse di trovare nel Protagora maggior contenuto ed unità scientifica di quella che vi sia davvero, non ha visto questo carattere subordinato ed occasionale delle discussione sull'essenza della virtù.

DIALOGO.

(1) Di Alcibiade che è rimasto, pe' suoi difetti più che per le sue qualità, il nome più popolare della storia greca, *omnia in vulgus nota*. Ne sarà discorso nel dialogo che porta il suo nome e nel Convivio. Si veda l'Albero genealogico della sua famiglia nella n. 19 del dialogo dell'Eutidemo.

(2) *Iliad.* XXIV, 348, ed *Odyss.* X, 278. — Non manca di una sua bellezza questa libertà e genialità di conversazione. Socrate in luogo di rispondere alla precisa dimanda dell'amico, s'oppone a una sua osservazione passeggiera e di nessun rilievo riguardo alla dimanda stessa.

Alcibiade ci si dipinge come un uomo su' venti anni. Non si sa precisamente l'anno della sua nascita; ma mi par probabile il ragionamento del Ma-

SON nello SMITH's *Dictionary*, il quale crede ch'egli nascesse nel 450 a. C. all'incirca. Dall'età presunta d'Alcibiade si argomenterebbe dunque che Platone finga che questo dialogo fosse tenuto nel 430-o nel 428 su per giù; che sarebbe un anno prima o dopo la battaglia di Potidea, alla quale è verisimile che Alcibiade fosse presente insieme con Socrate, come più tardi a quella di Delio (424).

(3) ABDERA, città di Tracia vicino all'imboccatura del Nesto. Una colonia fondata prima da Timesio di Clazòmene nel 656 av. Cristo, distrutta da' Traci subito, e ristabilita più tardi da' Tei, abitanti d'una città marittima della Bitinia. Di dove Protagora, che era nato in Abdera, si trova a volte chiamato Teio (FREI. *op. cit.* p. 3).

(4) Morto alla battaglia di Coronea, combattuta nel 443 a. C. tra gli Ateniesi e i Beozii, colla peggio de' primi.

(5) Parrebbe che questo ritorno di Protagora ad Atene si deva fissare verso il 435, secondo il diligente computo del FREI, *op. cit.* p. 68 seg. Andrò determinando le varie date che risultano da' diversi cenni che dà Platone a proposito di ciaschedun personaggio, per servirmene nella dissertazione promessa.

(6) A me pare che cotesto *ragazzo* dovesse essere uno di que' servi che solevano far codazzo alle persone nobili o agiate; tanto ch'era segno di poca dignità e di molta scarsezza di fortuna, l'uscire di casa non seguiti da nessuno. Si veda il BECKER, *Charikles* p. 21, dove si troveranno raccolti tutti i passi al bisogno. L'obbiezione del BECK (in AST *adnot. ad Protag.* a q. l.) che se si parlasse d'uno schiavo non sarebbe stato a sedere, mi pare più ingegnosa che bona. Non credo che in genere la relazione dello schiavo si padrone in Atene esigesse tanto segno d'ossequio. Vedi XENOPH. *De republ. Ath.* I. 10, e BECKER, *op. cit.* p. 29.

(7) Cotest'Ippocrate chi fosse, non si sa; suo padre non può già essere l'Apollodoro del Convivio come osservalo SCHLEIERMACHER (op. cit. p. 405) contro il GROU. Vedi GROEN VAN PRINSTERER, p. 226. Nè di Fasone suo fratello, che par nominato come più noto di lui, si sa altro che questo nudo nome.

(8) Di cotesto nome ci erano due villaggi in Attica, vedi WESSEL. *ad* DIOD. SIC. IV, 60. citato dall'HEINO. Pure parrebbe che il nome solo senz'aggiunta, non indicasse se non l'uno de' due. Come l'uno era sul confine dell'Attica colla Beozia (LIBAN. *Apol. Demosth.* HEROD. V, 74), si può credere che esso sia quello mensionato qui, dovendosi appunto trovar sulla via di chi volesse uscir dell'Attica al più presto come appunto avrebbe dovuto volere uno schiavo fuggiasco. SAUPPE a q. l.

(9) Un nome o un soprannome? Sarebbe difficile a dire: giacchè dovava essere e nome e soprannome comunissimo. Io l'ho inteso in questo secondo modo.

(10) Cotesto Callia, vanissimo della nobilità della sua stirpe (XEN. *Hell.* VI, 3, 6,) fu uomo di gusti eleganti, e come si vede, amico della gente colta. La sua casa è la scena anche del Convivio di Senofonte. Come suol accadere, ebbe tutti i vizii delle qualità del suo spirito; ed usò delle sue ricchezze a tutti gli usi, boni o cattivi, a cui servono. Sciupò così una fortuna delle maggiori d'Atene, e si ridusse in tanta povertà che Ificrate, sotto il quale combattette come capitano della fanteria grave Ateniese a Corinto (392, a. C.), lo chiamava un *questuante al servizio di Cibele*, non *porta-torcia* com'egli era, gran dignità ereditata da' suoi padri; al che Callia rispondeva che Ificrate sbagliava, per non essere iniziato a' misteri Eleusinii (ARIST. *Rhet.* III. 2 § 10). L'HEINDORF a q. l. raccoglie tutti i luoghi degli antichi che gli si riferiscono.

IPPONICO, suo padre, fu ucciso alla battaglia di Delio a. C. 424. (ANDOC. c. *Alcib.* p. 30) dove gli era uno de' generali. Come giudica Ateneo (V. 18. p. 339.

Schweigh.), parrebbe, dall'uso che Callia fa della casa e dalle stesse parole di Platone sullo stanzone in cui era stato allogato Prodico (Cap. VII. 316. D), che egli fosse morto al tempo presunto del dialogo, e Callia avesse già adita l'eredità. Eupoli, nel 421, fece rappresentare una commedia, gli *Adulatori*, tutta contro *Callia*, in cui questi era censurato e sbeffato per lo sperpero che faceva. Del resto, pare che Callia, già vivente il padre e con dolore di questo, come il Meincke argnisce da un dialogo di Eschine Socratico intitolato Callia, prendesse quelle pratiche e quelle abitudini che lo condussero a rovina. Vedi Athen. V, p. 218 c. *Fragmenta Comicorum Græcorum. éd.* Bothe. *Didot*. p. 170 seg.

(11) Nome troppo noto per richiedere illustrazione. Nato nel 460 a. C. e morto, secondo il Clinton, nel 357. Pare che fosse stato in Atene verso il 430. È osservabile come la sua riforma della medicina movesse dagli stessi principii, che condussero Socrate alla riforma della scienza speculativa e allo studio della morale. Anche Ippocrate voleva che la medicina si distinguesse dalla fisica o cosmogonia, ed, abbandonando de' problemi mal definiti e troppo complessivi, s'occupasse di questioni affatto determinate e circoscritte strettamente al suo scopo. Si veda il trattato *de antiqua medicina*, che il Littré riconosce per Ippocratico. Questa bella osservazione è del Grote, *op. cit.* p. 587.

(12) Fiorito dal 452-412 a. C. Che i suoi figlioli non ne eguagliassero a pezza la bravura, è detto più giù, Cap. XVI. 328 D.

(13) Fiorito molto probabilmente dal 460 al 432 a. C. secondo la conclusione a cui arriva lo Smith nello Smith's *Dictionary*. Che nomi e quanta ricchezza di nomi offriva a Socrate l'età sua! « Fidia, figliolo di Carmide, l'inventivo scultore di sublimi ideali forme di Dei, e Policleto, l'inarrivabile maestro nella rappresentazione della bellezza umana, furono suoi contemporanei. » Sauppe a q. l.

(14) *Privato* da' Greci si chiamava qualunque persona la quale non aveva imparata una scienza o un'arte per farne un mestiere o professarla, ma per suo uso; chiunque, in somma, non prendeva alla vita comune altra ingerenza che quella che gli spettava come cittadino. Di maniera che un artigiano, un maestro non sarebbero stati de' *privati*, ma de' δημιουργοί, ovvero *gente che lavora per il pubblico*. È osservabile questo senso della parola *privato* diverso da quello che gli appicchiamo ora noi; ne son risultati al vocabolo greco ἰδιώτης alcuni significati che ci occorrerà di toccare altrove. Del resto, *privato* si chiamava anche ogni cittadino rispetto al complesso della città o a quelli che la reggevano.

(15) Vedi il Proemio e nota 4 all'Eutidemo. Ippocrate crede riconoscere in σοφιστής la radice ιςτ: ὃς τὰ σοφὰ ἐπ - ιστ - αται, forma di etimologia che troveremo nel Cratilo, 406 B, 407 C. Naturalmente, io non ho potuto in italiano fare sentire così prossima com'è nel Greco, alla parola *Sofista* la spiegazione che ne è qui data alla prima; ma come si vede, m'ha impedito più il *sof* che l'*ista*.

(16) Tutta questa risposta mi pare in greco maravigliosa di stile. Io ho voluto lasciarle tutta quella libertà, anzi licenza di costruzione che ha nel testo. Di questi disordini apparenti nella frase, co' quali si dà allo scritto tutta l'efficace evidenza del discorso, i nostri migliori Classici son pieni; se non che è la lor parte meno osservata e più strapazzata dagli editori critici de' giorni nostri come cercherò occasione di dimostrare altrove.

(17) Nella commedia d'Eupoli, citata più su, pare che uno uscisse fuori sulla scena a narrare quello che si faceva in casa, e tra altre cose, dicesse:

Ἔνδοθι μὲν ἐστι Πρωταγόρας ὁ Τήϊος,
ὃς ἀλαζονεύεται μὲν ἀλιτήριος.

περὶ τῶν μετεώρων, τὰ δὲ χαμᾶθεν ἐσθίει.
Fragm. Com. Graec. p. 17.

versi molto begli, i quali chi si contentasse di darne il senso, potrebbe tradurre:

E' ci è qua dentro Protagora il Tejo
Che sermona sottile e pappa grosso.

Il mal umore del portinajo è cagionato da un sentimento simile.

(18) Paralo e Santippo, figlioli di Pericle, due giovani de' quali Platone cita spesso i nomi per mostrare quanto poco i figlioli profittino dell'esempio de' padri, morirono amendue prima del padre, e Santippo, di certo, della peste, nell'Olimp. 87, 3, a. C. 430 (PLUTARCH. *Pericl.* p. 172 B. ATHEN. XI. p. 505 *extr.* CASAUB. *citat. dall'*HEINDORF *al Protag.* Cap. II. 311. a.). Pericle del quale più giù (Cap. X. 319. E) si discorre come vivo, morì l'anno dopo.

La madre di Callia, fatto divorzio da Ipponico, aveva preso in seconde nozze Pericle, dal quale aveva avuti cotesti due figlioli, così disuguali al padre.

(19) Ci occorrerà di discorrerne nel dialogo che ha nome da lui.

(20) Di cotesto figliolo di Filomelo, non si sa nulla: quantunque la famiglia ne sia nota d'altra parte. BOECK. *Urkunden üb. d. Seewesen* p. 24 e 252.

(21) Nè di Antimero il Mendeo, il quale non par quindi che acquistasse quella riputazione che sperava, di maniera che non so perchè il FREI (*op. cit.* p. 171) lo chiami *clarissimus.*

(22) *Odyss.* XII. 601.

(23) Lo ritroveremo nel Convito.

(24) Da questo giovane ha nome uno de' più bei dialoghi di Platone che publicheremo nel vol. III.

(25) Ricordato nel Gorgia 487. C.

(26) *Odyss.* l. c. 582.

(27) Si ritroverà nel Convito.

(28) Più tardi un poeta tragico, in onore d'una di cui giovenile vittoria è celebrato il Convito descritto da Platone.

(29) Del primo Adimanto l'Heindorf non ha trovata altrove menzione; ed io molto meno. Il secondo, generale degli Ateniesi contro gli Spartani, è nominato da XENOPH. *Hellen.* 4. 21. Vedi lo SCHOL. ad ARISTOPH. *Ran.* v. 1561.

(30) Nome diventato notissimo per isventura d'Atene. Fu de' trenta tiranni, e quanto la sua ammirazione per Socrate tornasse dannosa a questo, è detto da XEN. *Mem.* 2. 12. Che questa sua ammirazione non gl'impedisse di vedere il danno che dalla libera censura di Socrate veniva al suo partito, Senofonte lo racconta a lungo e noi l'abbiamo accennato già. Parente di Platone, si troverà nominato da lui spesse volte e in alcuni dialoghi interlocutore. Scrisse versi, di cui restano frammenti, raccolti a parte dal Bach, 1827. Morì nel combattimento di Munichia, 404 a. C., combattendo contro Trasibulo e gli esuli che ristorarono la libertà della patria. Le poche parole che Platone gli mette in bocca, lo dipingono d'un solo tratto quale ce lo descrive lo Scol. al Timeo; *d'un'indole fiera e sensuale; s'intromise anche di conversare co' filosofi; ed avea nome tra' filosofi di gentiluomo, tra' gentiluomini di filosofo.*

(31) Vissuto dal 556 al 467 a. C. Si veda il Proemio e più giù.

(32) Su Orfeo e Museo, poeti lirici antichissimi e poco meno che favolosi, de' quali non sarebbe qui il luogo neanche di dir poco, si possono consultare MÜLLER *Gesch. der Griech. Liter.* vol. I. p. 41, 267, 418 seg. MURE *op. cit.* p. 153 seg. Questi poeti avevano avuto un'importanza ed un influenza sociale: perciò sono scelti ad esempio di Sofisti antichi; che è la ragione per cui de' lirici posteriori è nominato solo Simonide. Omero ed Esiodo avevano anch'essi

riputazione, certo legittima, di aver conferito di molto al progresso della civiltà greca.

(33) Platone ne parla con gran lode nel *de Legg.* VIII. 839. E. Aveva riputazione di uomo temperantissimo, e che avesse studiato ed applicato, con grandissima severità e costanza, il miglior metodo di raggingnere la perfezione della sna arte. Di maniera ehe da Eustazio in Dionys. Perieg. v. 376, è chiamato medico, e detto che il sno nome fosse passato in proverbio per indicare uno che vivesse con gran parsimonia. La filosofia, se posso dire così, che cotest'icco aveva portato nella sna arte, l'ha fatto scegliere ad esempio di Sofista tra gli Atleti.

(34) Di Erodico, di Selibria, città di Tracia, sulla costa della Propontide, tra Bisanzio e Perinto, parla Platone nel Cap. III della Rep. 406 a, dove lo Scoliasta ci fa sapere che ippocrate studiasse con gran profitto presso di lni. Egli uni alla ginnastica di cui era professore, la medicina, indirizzando questa così per sè, diventato cagionevole di salute, come per gli altri, a tenere vivo quanto più lnngamente fosse possibile, l'ammalato che non si potesse risanare. Pare dunque eho dovesse far progredire di molto l'igiene, parte di medicina che ne' sistemi medici antichi teneva maggior luogo che ne' moderni. D'una sua regola igienica, non facile a intendere, troveremo menzione nel Fedro. È nominato da parecchi autori antichi le cui citazioni si possono trovar tutte raccolte nell'articolo del Greenhill Smith's *Dictionary*.

(35) Fu maestro di Damone, secondo dice Platone nel Lachet. 180 D. Plutarch. *Vit. Peric.* 153. E. Cotesto Agatocle manca al Diz. dello Smith.

(36) Fu, prima di Damone, maestro di Pericle (Plat. *Alcib.* I. 118 C.): e secondo lo Scol. a q. l., filosofo pitagoreo. E tenuto per inventore del modo musicale, chiamato Mixolidio (Plut. *De Musica*, 1136 D). Altri musici chiamati Sofisti si possono vedere nella nota del Cap. 1.° del Proemio.

(37) Ricordato, secondo il Bach, in Xenoph. *Sympos.* IV. 65, ma non altrimenti noto nè all'Heindorf nè a me. Secondo alcnni eruditi (Sauppe a q. l.) sarebbe o da leggere Zeusi o da ritenere che Zeusi sia un vezzeggiativo di Zeusippo.

(38) Nè questi è altrove menzionato, se già non si voglia mandar bona la congettnra dell'Ast, che fosse il maestro di musica di Epaminonda, Athen. V. 184. E. Il nome si trova, *cum turpi ambiguitate*, in Aristoph. *Eccles.* v. 945, cit. dallo Stallbaum a q. l.

(39) Erano servi pubblici armati d'arco, i quali tenevano la polizia dell'Assemblea, sotto la direzione de' Pritani. Si veda lo Schol. *ad* Aristoph. *Acharn.* 54. Xenoph. *Mem.* III. 6. Aristoph. *Eq.* 665; *Eccles.* 258.

(40) Di questo nome, a' tempi di Platone, si chiamava oramai quel decimo del senato de' cinquecento, che, con altre incombenze, aveva anche quella di assistere all'assemblea e regolarnè i dibattimenti. Si veda Schoemann, *Griechische Alterthümer.* I. p. 378: Grote. *op. cit.* vol. IV. p. 185 seg.

(41) Questo passaggio dal plurale al singolare e viceversa è frequente negli antori greci (vedi l'Heindorf, lo Stallbaum, l'Ast a q. l. Matthiae. Gr. Gr. § 303. ann. 3). È un'apparente negligenza, presa a imprestito dal linguaggio, e che ha qnesta bona e vera ragione, che di que' più, discorrendosene senza nessun divario, se ne discorre come se fossero uno o dell'uno come se fossero tutti. Se ne trova esempii ne' nostri Classici, e le note de' critici moderni, in alcune edizioni pnre ripulatissime, provano, — ahimè! — quanta poca pratica s'abbia delle letterature antiche e quanto poco uso si faccia delle facoltà riflessive. Allegherò qui due esempii del Gelli *Circe Dial.* p. 142 in fine « e se bene il maestro non può formare nel discepolo *una specie intelligibile* di quel che egli gl'insegna, egli nientedimeno gli ministra il modo e il mezzo, che egli *se*

le forma per sè stesso. » *Prologó della Sporta* p. 326. « *La commedia*, per non esser *altro* altro ch'uno specchio di costumi della vita privata e civile sotto una immaginazione di verità, non *tratta* d'altro che di cose che tutto il giorno accaggiono al viver nostro. » Di parecchie altre negligenze apparenti, — anacoluti, ripetizione del *che*, passaggio dal discorso indiretto al diretto — che io dal greco riintroduco in italiano, ho dei pari esempii di Classici; il che mi basta aver avvertito, essendo questa l'ultima nota di questo genere che voglio avere scritta a proposito di Platone.

(42) « Quæ non tam ad probandum assumpta sunt, quam ad carpendos oblique mores in vita privata et publica civium, ansamque præbendam explicandi sui loquentiæ sophisticæ, quæ, definitis perspicuis evolutisque notionibus Epimethei Prometheique substituta fabula, defendi ab se præclare morem Atheniensium ac demonstrari credit, homines esse vulgo virtutis civilis participes, etsi neque natura prorsus inesse, neque accedere ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, sed industria doctrinaque parari dicenda sit. » STELLINI, *op. cit.* v. III. p. 180.

(43) Era per i greci una frase proverbiale ἄφετον νέμεσθαι, *pascolare sciolto*, derivato dal privilegio che gli animali sacri a un Dio avevano di pascolare ad libitum per il paese. Vedi PLUT. *Lucull.* 507. E. PLAT. *Rep.* VI. 498. C. XENOPH. *Cyneg.* 980. C. SYNES. *Ep.* 57. *Arrian. Exp. Alex.* VII. 20. MAXIM. TYR. XXIX 2, dove i comm.

(44) Fratello di Pericle, e anch'egli tutore d'Alcibiade, secondo PLUT. *Vit. Alcib.* 191. T.

(45) Aria ed acqua. È la dottrina comune e volgare de' quattro elementi, di maniera che non ci so scovrire collo Stallbaum (a q. l.) traccia della fisica di Parmenide. Piuttosto, Protagora attinge a quella d'Empedocle

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθέρος ἤπιον ὕψος
Ed. Karsten v. 105.

Principio quodem terraï corpus et humor
Aurarum leves animæ calidique vapores....
Omnia nativo ac mortali corpore constant,
Debet eodem omnis mundi natura putari
LUCRET. V. 235 seg.

L'aria si mischia col foco:

Nec calor est quisquam quoi non sit mixtus et aër
LUCRET. III. 235.

L'acqua colla terra:

Sive recens tellus — retinebat semina cœli
Quam satus Japeto mixtam fluvialibus undis
Finxit in effigiem moderantum cuncta Deorum
OVID. *Metam.* I. 80.

. . . . Prometheus addere principi
Limo coactus particulam undique
Desectam
HORAT. I, 16. 13.

Di maniera che gli uomini, non meno secondo le tradizioni gentili che secondo le nostre, si possono chiamare *fatture di fango*. πλάσματα πηλοῦ. ARISTOPH. *Nub.* 685 (vedi HESIOD. *Opp. et DD.* 61 γαῖαν ὕδει φύρειν. APOLLODOR I. 7. 1. Προμηθεὺς δὲ ἐξ ὕδατος καὶ γῆς ἀνθρώπους πλάσας. OPPIAN. *de pisc.* V, 7.).

Che questa creazione fosse fatta dentro della terra, è conforme alla greca mitologia; vedi HESIOD. l. c. e PRELLER. *Griech. Mith.* I. p. 57.

(46) E di Temide. HESIOD. *Theog.* 901. E guardiane del cielo. HOMER, *Il.* V. 749. L'espressione stessa, ἐκ Διὸς ὧραι, è omerica.

ὁπότε δὲ Διὸς ὧραι ἐπιβρίσειαν ὕπερθεν

Od. XXIV. 343.

Quando di Giove la stagion sovrasti.

(47) Io traduco la volgata che accetto per buona: καὶ ὑπὸ ποδῶν τὰ μὲν ὁπλαῖς, τὰ δὲ θριξὶ καὶ δέρμασι στερεοῖς καὶ ἀναίμοις. Lo Stefano, in una postilla marginale alla sua edizion di Platone, asserisce d'aver egli letto in un codice τύλοις in luogo di θριξί. Se non che questa variante come parecchie di quelle che lo Stefano attesta, non si è trovata in nessuno de' codici, consultati fin ora: e par nata dalla versione del Ficino che traduce per *callo* ἀναίμοις (HEINN. a q. l.). Lo Stallbaum, parte per cansare la ripetizione, parte perchè non vede come si possa discorrere di crini o setole sotto i piedi degli animali, propone, mosso da un luogo di Senofonte, *Memor.* I. 2. 54, di leggere ὄνυξι per θριξί, correzione approvata dal Baiter ed ammessa nel testo dall'Hermann e dal Wayte. Ora, a me piace la volgata, appunto perchè ci ha una ripetizione esatta d'una frase anteriore, vezzo, che come si vede da più luoghi di questo discorso, a Protagora andava a' versi (Si veda il proemio e le note). Poi, perchè è la lezione di tutti i codici, confermata persino dall'omissione del *Vat.* 175. Infine, perchè questa pompa di zoologia ha uno scopo affatto retorico, e non arguisce nè vuole arguire una cognizione esatta e vera del soggetto trattato.

(48) Secondo Esiodo (*Opp. et DD.* 50 seg.) ed Eschilo (*Promet.* v. 7), Prometeo ha rubato il foco a Giove stesso. Secondo Protagora, ruba a Vulcano e Minerva un foco già procurato con mezzi artificiali ed applicato all'uso dell'arti. Oltre che Protagora non gli fa rubare solo il foco, ma anche la facoltà inventiva delle arti; che è la ragione per la quale, credo, congiungesse Vulcano con Minerva. Quanta fosse l'affinità tra questi due Dei, non mi bisogna sviluppare qui (PRELLER *op. cit.* I. p. 120): si può affermare collo SMITH (SMITH'S *Dictionary*; *art.* HEPHAISTOS: si veda il proemio a Vulcano tra gl'inni Omerici: ed. Franke. p. 173), che Minerva sia tra le deità femminili quello che Vulcano tra le maschili. Pure come Vulcano è più comunemente identificato col foco, e in Minerva più spesso rilevato il carattere intellettivo (PRELLER. l. c. p. 147; βουλευμάτων ἐστὶν ἡ θεὸς παντοίων καὶ ἐπιτεχνημάτων εὑρέτις. PAUS. VIII, 36, 3. ἐγὼ δ'ἐν πᾶσι θεοῖσιν Μήτι τε κλέομαι καὶ κέρδεσιν. HOM. *Od.* XIII. 298), si può dire che Vulcano rappresenti l'industria dell'arti in quanto a' mezzi materiali di cui si serve, e Minerva, in quanto alla facoltà inventiva ed intellettiva da cui move.

(49) Chiamate da Esiodo con nome allegorico, la *Possanza* e la *Forza*, Κράτος καὶ Βία. *Theog.* 385.

(50) Quale fosse quest'altra arte, propria della Dea, non dice; che è prova della tessitura sconnessa del racconto.

(51) Ammessa cotesta cognazione cogli Dei, non aveva punto bisogno del foco per riconoscerli.

(52) Nè si vede nessuna relazione tra il dono di Prometeo ed il linguaggio.

(53) Alla prima pare strano, che vi bisognasse l'arte civile per combatter le belve; ma come l'uomo, da solo, era più debole, bisognava pure che più uomini s'associassero.

(54) Per una chiusa d'un così lungo periodo e che s'annuncia tanto, è molto fiacca, ed anche più nel greco.

(55) Εὔθυναι che è la parola del testo, vale propriamente que' giudizii di sindacato, a' quali erano sottoposti gli ufficiali publici all'uscire di magistrato, co' quali si raddirizzavano i torti che avessero potuto commettere. Qui è usata con più larghezza, valendo qualunque ravviamento delle trasgressioni d'un

cittadino. Pure la parola greca è più efficace di quella di cui mi son dovuto contentare, perchè vi traspare meglio e più il concetto del raddirizzare. Vedi Tim. *Lexicon* a q. l. ed ivi Ruhnkenio.

(56) Sopra tutte le descrizioni della educazione Ateniese, tutta pubblica e libera, si può vedere Becker, *Charikles* v. II. p. 1-50. È la parte più bella del discorso di Protagora.

(57) Cotesto *dice* inserito qui come in tanti altri posti nella ripetizione d'un discorso altrui è pure quell'intercalare solito a tutti anche oggi. Chi non ricorda i versi del Porta? *Sc dice, el dis, che el Cardinal Decane* ec.

(58) Di Ferecrate, comico, si può vedere il dottissimo Meineke. *Historia critica comicorum græcorum:* p. 71 seg. La commedia di cui qui si discorre, aveva titolo Ἄγριοι, sui cui soggetto disputano variamente l'Heindorf, (a q. l.) al quale, a ragione, s'accosta il Meineke, e l'Heinrich (*Demonstratio loc. corrupti e* Plat. *Protag.* p. 9 seg.), che vorrebbe a presidio della sua interpretazione mutare μισάνθρωποι in ἡμιάνθρωποι, ed altri (*Ephemer. Heidelberg.* 1815 N. 55 p. 879) in μιξάνθρωποι. La favola fu per testimonianza d'Ateneo (V. 59) rappresentata sotto l'Arconte Aristione Ol. 89, 4. a. C. 421 a. C. Questa data così precisa che dovrebbe sciogliere ogni difficoltà sul tempo della scena del dialogo, non fa che aumentarla.

(59) Un recinto in Atene, in cui c'era un antichissimo tempio di Bacco Leneo, vicino al quale fu poi costruito un teatro, in cui i poeti rappresentavano a gara i loro drammi (Ruhnk. *in Auct. Emendatt. ad* Hesych. citato dall'Ast a q. l.). Quivi si celebravano le feste Lenee in onore del Dio, che ebbe questo nome da ληνός, lo *strettojo*.

(60) Perchè il discorso di Protagora corra, bisogna pure ammettere coll'Heindorf (a q. l.) che questo coro fosse composto di uomini « non suæ tantum rei publicæ, sed omnium omnino hominum osores, qui civitate sua rejecta, quum inter feros immanesque homines secessissent, mox resipiscentes, illam, unde abierant, societatem hominum civilemque vitam requirerent. » Di maniera che cotesti misantropi sono diversi da' selvaggi; sono gente, che in collera colle società civili a cui appartenevano, si son rifugiati tra de' selvaggi, al cui paragone trovano ogni consorzio civile — e fosse pur corrottissimo — da preferire. Questo nesso del discorso di Protagora qui mi par la migliore obbiezione alla congettura ed emenda dell'Heinrich.

(61) Uomini venuti in così cattiva riputazione, che i loro nomi erano passati in proverbio. Aeschin. in *Ctesiph.* p. 527: ἀλλ', οἶμαι, οὔτε Φρυνώνδας οὔτε Εὐρύβατος οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς πώποτε τῶν πάλαι πονηρῶν τοιοῦτος μάγος καὶ γόης ἐγένετο, dove v. Taylor.

(62) Giacchè una lingua che non sapessero per ammaestramento mutuo e naturale tutti quegli i quali la devono parlare, è cosa assurda.

(63) Protagora adopera con Socrate cautele simili a quelle suggerite da Aristotele a coloro i quali hanno a discutere con un Sofista (*Soph. el.* XVII. 172, a, 25 seg.). Ma Socrate che non è Sofista ed ha uno scopo ben concepito e legittimo, vuole ch'egli manifesti il suo proprio pensiero come suo proprio, perchè la riprova alla quale sarà sottomesso per essere scoverto vero o falso, sforzi chi pensa così, a ritenerlo se vero, nè più negarlo in altrui, o a rigettarlo se falso. Vedi più giù Cap. XX. 333, C.

(64) Seguo l'esempio del Ficino e dello Schleiermacher nel compiere così, traducendo, il testo a cui manca l'ἀνόμοιον; quantunque non creda che questa parola si deva aggiungere al testo stesso, come ha voluto l'Heindorf a q. l. Si veda lo Schleiermacher stesso, *op. cit.* p. 409, e l'Ast e lo Stallbaum a q. l. Il Wright, nella sua bella traduzione del Protagora (London 1848 p. 169), traduce: *if*, in either case, the point be a very small one.

(65) « Quæ hic autem de oleo dicuntur, ita videntur de industria a Platone dici, ut Sophistæ imperitia ostendatur, qui confuse et perturbate loquitur, et quod de olei variis speciebus varie dicitur, universe cuilibet oleo attribuat. Plures enim olei species esse, perspicuum est, quæ a Galeno, Dioscoride, Plinio diligenter commemorantur. At ut universim omni oleo quædam est natura, ita et peculiaris est unicuique oleo quædam σχέσις. Est ergo ELENCHUS τοῦ ἁπλῶς, id est, a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, ut loquuntur; quum videlicet non distincte notata uniuscujusque rei natura (id est ἰδιοσυγκρισία) aliquid universim docetur, et quod uni speciei quadrat, universo generi tribuitur. De olei natura GALEN. copiosissime *lib. 2 simplic. medic. facult.* DIOSCOR. lib. I. cap. 27, 28. » Le quali cose tutte non avendo io modo di verificarle, le metto sulla coscienza del Serrano, di cui questa è una postilla marginale a q. l. (*Ed.* STEPH. p. 334.)

(66) Uno *stadiodromo*, o che faceva la corsa dello stadio, il quale riportò vittoria in Olimpia nell'Ol. 83, 84, 85 (448-440 a. C.). Vedi DIOD. SICUL. XII. 5, 23. 29. DIONYS. HAL. *Ant. Rom.* XI *init.* PAUSAN. V. 23. Non s'ha a confondere con quel Crisone Imerco col quale Plutarco (*De adul. et am. Discr.* p. 58. E.) scrive che avesse conteso alla corsa Alessandro. HEIND. a q. l.

(67) Due specie di corse. Quelli che facevano la prima, si chiamavano δολιχοδρόμοι, dal nome dello spazio che percorrevano, δόλιχον, la cui misura è dubbia, altri facendola di dodici, e chi di sei, di sette, di otto e persino di ventiquattro stadii.

Quelli che facevano la corsa alla giornata si chiamavano ἡμεροδρόμοι; e di questo nome *vocant Græci ingens die uno cursu emetientes spatium.* LIV. XXXI, 24, dove v. gl'interp.

(68) Ho creata, credo, questa parola, e nessuno, spero, me ne vorrà male.

(69) « Il Pritaneo era un luogo sacro nella rocca di Vesta, dove era perpetuamente tenuto acceso il foco. Ivi si conservavano le leggi di Solone, e si forniva vitto quotidiano a quelli i quali avessero ottimamente meritato della repubblica, o che la città volesse onorare, onore riputato grandissimo presso i Greci » AST a q. l. Era, come dice Livio (XLI. 40), il *penetrale urbis*, il focolare della città, il segno esterno del vincolo che legava i cittadini, la principal residenza, per un tempo, de' magistrati; in somma era, alla città Greca, quello che il *municipio* alla città Italiana o Fiamminga del medio evo. Ognuno sente quanto sia bella e che senso abbia cotesto nome di *pritaneo di sapienza* dato ad Atene.

(70) « Conferri possunt PROPERTII illa III, 9, 3:

Quid me scribendi tam vastum mittis in æquor?
Non sunt apta meæ grandis vela rati.

Etenim sublimius argumentum tractaturus vel liberiore ac grandiore usurus oratione dicitur vela facere et vela orationis pandere (CICER. *Tusc.* IV, 4. 5.), pelago se credere (OVID. *Trist.* II, 330.), pelago patenti vela dare (VIRGIL. *Georg.* II, 41), tumidum mare findere (PROPERT. III, 9. 35), et quæ alia sunt generis ejusdem. Quæ imitatus MURETUS *Orat.* VI. T. 1. p. 23. Ruhnk. dixit: *si orationis vela pandere et quasi aperto invectus mari per eorum principum laudes — decurrere instituam.* » AST a q. l.

Del pari, si noti l'indole poetica della frase *asconder terra*, che non so se io sia il primo a riprodurre di latino in italiano, come Virgilio ha fatto di greco in latino.

Protenus aërias Phaeacum abscondimus arces.
Aen. III. 291.

Sicaniam querit quum necdum absconderit Iden
CLAUDIAN. *de rapt. Proserp.* III, 140.

(71) Questa frase, presa dall'arte marittima e diventata nel greco proverbiale, vale il medesimo di quella adoperata più su *incontrarsi a mezzo del campo*, che è presa da qualche uso di dritto pubblico nelle questioni di confini, che non m'importa qui di determinare più precisamente.

(72) Di cotesto Scopa il cui nome manca al Dizionario dello Smith, si può vedere Schneidewin *Simonidis Cei reliquiæ* p. XI — XVI. Gli Scopadi erano cogli Aleuadi le due più potenti famiglie di Tessaglia. Simonide fu dagli uni e dagli altri, e cantò gli uni e gli altri; e non si salvò se non per un caso; — quantunque il poeta credesse per una diretta intervenzione de' Dioscuri encomiati da lui — dalla rovina che oppresse i primi sepolti sotto le rovine del loro palagio crollato; il qual fatto racconta Quintiliano, (*Instit. Orat.* XI, 2, 11), che fosse a Simonide occasione d'inventare l'arte mnemonica.

(73) Si veda quanto è antica la bella metafora, che Dante, in quel notissimo verso

Ben tetragono a' colpi di ventura

deve aver imparata da Aristotele *Ethic. Nicom.* I, 10, 11. Καὶ τὰς τύχας οἴσει κάλλιστα ὁ εὐδαίμων καὶ πάντη πάντως ἐμμελῶς ὅγ' ὡς ἀγαθὸς ἀληθῶς καὶ τετράγωνος ἄνευ ψόγου; che son le parole di Simonide. Aristotele stesso dà le ragioni della metafora in *Rhetor.* I. 11. Τον ἀγαθὸν ἄνδρα φάναι εἶναι τετράγωνον μεταφορά· ἄμφω γὰρ τέλεια. I Romani dicevano uomo quadrato; e Orazio

Fortis; et in se ipso totus; teres atque rotundus.

(74) Come cotesto carme non si trova nell'edizioni comuni del Platone, e che del libro succitato dello Schneidewin, non credo che vi sia in Italia un altro esemplare, oltre il mio, trascrivo qui tutti i frammenti che ce ne restano, i quali sono stati ridotti e ricostruiti ne' loro versi e strofi dal Boeck (*Metr. Pind.* 111, 25. p. 337) e dall'Hermann. Lo Schneidewin, da cui trascriviamo, ha seguito il primo; la partizione preferita dell' Hermann si può vedere nell'ediz. dell' Heindorf p. 597, e in quella del Wayte.

Στροφή α'

Ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν
χερσίν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον, ἄνευ ψόγου τετυγμένον.

Mancano cinque versi

Ἀντιστροφή α'

οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται,
καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον· Χαλεπὸν φατ' ἐσλὸν ἔμμεναι.
Θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας· ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,
ὃν ἂν ἀμάχανος συμφορὰ καθέλη.
Πράξαις γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός,
κακὸς δ', εἰ κακῶς, καὶ
τοὐπιπλεῖστον ἄριστοι τούς κε θεοὶ φιλῶσιν

Επωδός α'

Ἔμοιγ' ἐξαρκεῖ
ὃς ἂν μὴ κακὸς ᾖ
μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος εἰδώς τ' ὀνασίπολιν δίκαν, ὑγιὴς ἀνήρ·
Οὔ μιν ἐγὼ μωμάσομαι·
οὐ γὰρ ἐγὼ φιλόμωμος·
τῶν γὰρ ἀλιθίων ἄπειρα γενέθλα.
Πάντα τοι καλά, τοῖσι τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται·

Στροφή β'

Τοὔνεκεν οὔποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι δυνατὸν
διζήμενος, κενεὰν ἐς ἄπρακτον ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος βαλέω,
πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐρυεδοῦς ὅσοι καρπὸν αἰνύμεθα χθονός.

Ἔπειτ᾽ ὔμμιν εὑρὼν ἀπαγγελέω.
Πάντας δ᾽ ἐπαίνημι καὶ φιλέω,
ἑκὼν ὅστις ἔρδη
μηδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκᾳ δ᾽ οὐδὲ θεοὶ μάχονται

Manca il resto.

Farò qui non tutte quelle osservazioni che si potrebbero fare su questi versi, ma alcune poche, che mi pajono necessario a giudicare rettamente di tutta questa discussione.

Di che bontà e cattiveria vi discorre il poeta? Lo SCHNEIDEWIN (*op. cit.* p. 20 seg.) con tutti forse i critici tedeschi crede che Simonide intenda una bontà morale, e che scusi Scopa di non averla raggiunta affatto sulla fragilità dell'umana natura, e accusi Pittaco di avere sentenziato, che non sia se non difficile a un uomo di raggiungerla mentre davvero gli è impossibile. Di maniera che il BUTTMANN (*Mythol.* II, p. 268 seg.) dubita quale vizio il poeta riconoscesse in cotesto Scopa: e dietro un indizio raccolto in Ateneo (x. 438). si risolve che deva essere stato l'ubbriachezza; il che per un tirannello di Tessaglia sarebbe stato peccato veniale.

Io dubito, però, che sia d'una bontà morale che Simonide intendesse discorrere. E ne dubito, perchè d'uno moralmente bono non intendo come si possa dire che non c'è caso ch'e' non si mostri cattivo quando lo colpisca una sventura a cui non ha scampo. Di più, la stessa definizione di ciò ch'egli si contenta di chiamar bono e cattivo, — bono chi la faccia bene — cattivo chi la faccia male — attesta in favore del mio dubbio; giacchè l'εὖ πράττειν non è di certo inteso nel senso morale che gli vollero più tardi dare i Socratici (vedi le note all'Eutidemo), ma in quello di prosperare, come εὐπραξία

πολλαὶ ὁδοὶ εὐπραξίας

Pyt. VII, 17.

ed εὐπραγία in Pindaro

νέᾳ εὐπραγίᾳ χαίρω

Ol. VII. 17.

e per sino ἐϋπρήσσω in Omero, dove vale il nostro *prosperare* attivo,

οἳ κατ᾽ ἀγῶνας ἐϋπρήσσεσκον ἕκαστα

Od. VIII. 259.

Che senso dunque avrà *bono* in questa poesia? Io credo che esprima un concetto piuttosto confuso, il quale risulti di questi tre elementi, valore personale, fortuna e dignità o potenza. Nel che mi conferma il paragone di parecchi altri frammenti di Simonide, ne' quali mi pare adoperato del pari, oltre l'uso di Pindaro ed Omero, quantunque non potrei qui fornire di prove la mia affermazione, senza entrare in troppi particolari. (Si riscontri SIMON. *fragm.* XXXIII, LI, LII, LIV, LVI, LX, CLXV, ne' quali si vedrà che concetto in genere si facesse della virtù o della condizione umana; di più LIV, 4; IX, 5; LX, 14; CCVI, 4.)

D'altra parte, — e in questo mi pare di potermi ajutare dell'opinione del Welcker — neanche la sentenza di Pittaco accenna a una bontà morale. Egli, un Washington antichissimo, ebbe varie vicende in una vita agitatissima che condusse e chiuse nobilmente; ed è molto più probabile, che in quel suo detto non accennasse alla difficoltà d'una bontà morale, ma a quella di rimanere sempre al governo, d'avere continuamente quel grado nella città propria, che il valore non basta sempre ad acquistare, e molto meno, senza il favore della fortuna, a conservare. (Sul significato politico delle parole *bono* e *cattivo* vedi le eccellenti osservazioni del WELCKER, *Prolegomena ad* THEOGN. *Eleg. Sect.* 9 — 16; e GROTE, *History of Greece* vol. 2. p. 8, e vol. 3. p. 12.)

Ammesso questo, ecco quale sarebbe il significato de' versi soprascritti. — Tenere quaggiù il primo grado tra gli uomini, in mezzo a' quali si vive, non scadere mai da quel grado di potenza al quale si sia giunto, in maniera che nessuno mai ti possa censurare o vilipendere, è non che difficile, come afferma Pittaco, ma impossibile. Giacchè Iddio solo ha questa perenne felicità e potenza; Iddio solo non cade mai. Gli uomini ora sono felici, ora no; ora potenti, ora deboli. E felice e potente è colui che ha una ventura, infelice e fiacco quello che è colto da una sventura, di cui non ha colpa e a cui non ha riparo. Però non bisogna richiedere dall'uomo che si vuole e deve lodare, tanta costanza di prosperità: basta che egli non sia troppo fiacco ed imbelle, che abbia l'animo sano, e sappia osservare egli e fare osservare altrui la giustizia, in somma, sia cittadino utile ed adatto.

Il poeta nella prima strofe, afferma la difficoltà di una prosperità perenne e la natura affatto temporanea e passeggiera della felicità umana (vedi nota 91) e si badi che la metafora del tetragono, secondo è stata anche intesa da Aristotele e da Dante, accenna alla saldezza della fortuna più che a quella dell'animo virtuoso.

Nell'antistrofe, dichiara che questa difficoltà è persino un'impossibilità, concetto che sviluppa, opponendo alla sua una sentenza di Pittaco.

Nell'epodo esprime il suo parere su quello che in conseguenza si deva richiedere dall'uomo.

Nella seconda strofe ripete, riassumendo, quello che non si può pretendere di ritrovare in lui, e dove deva contentarsi il poeta di trovare materia di lode.

Se la mia interpretazione è bona, bisognerà dire che il poeta non intenda scolpare Scopa d'un vizio, ma bensì scusarlo di sconfitte e scacchi ricevuti, molto probabili in quella vita certo scompigliatissima de' potenti di Tessaglia, e confermati in Scopa dalla tragica fine sua e di tutti i suoi che Simonide stesso pianse con un *treno* (*Fragm.* XLVI).

Di maniera che l'opinione di Socrate che il fine del carme fosse di distruggere la riputazione di Pittaco, oltre al non essere verisimile in sè medesima, non è confermata da un accurato esame del carme. Io ho detto, del resto, come la mi paja un'ironia e a qual fine. Se non che l'essere quest'opinione affacciata e difesa mi par un fatto sufficiente a levare ogni peso ad una congettura comune ai critici tedeschi; che in questo stesso carme Simonide avesse tessuto così a lungo le lodi di Polluce e di Castore, che Scopa, non gliene pagando se non la metà del prezzo convenuto, gli avesse detto di farsi pagare l'altra metà da' Dioscuri (SCHNEID. *op. cit.* p. XI seg.). Se la sentenza di Pittaco fosse stata toccata così di passaggio, e le osservazioni dirette contro quella affogate tra le lodi di Scopa e quelle de' Dioscuri, non so come Socrate avrebbe potuto sostenere quel suo parere neanche da burla.

E' si vede la difficoltà di tradur bene questo carme in italiano. Noi non possiamo intendere la parola *bono* con tanta indeterminatezza; d'altra parte, il traduttore non ne può adoperare un'altra, se vuole che l'interpretazione di Socrate, il quale cerca di cavare dal carme un significato ed una dottrina morale, sia intesa. Alcune altre difficoltà particolari ci verrà occasione di notarle a' propri luoghi. Intanto, per comodo di chi non sa il greco, trascriviamo tutto il nostro volgarizzamento, di cui i varii pezzi si trovano citati sparsamente in diversi luoghi del testo.

STROFE I

Uom, bensì, bono divenir davvero
Gli è malagevol cosa, un uom di mano
E di piedi tetragono e di mente,

Da censura non tocco.

Mancano gli altri versi.

ANTISTROFE I

Nè a me di quella accetto torna il sono
Di Pittaco sentenza, ancor che detta
Da un uom fosse sapiente; essere bono
Malagevol e' disse.
Iddio solo poría
Aver di tanto — privilegio il vanto.
L'uomo non fia
Che cattivo non sia
Cui senza scampo una sventura afflisse.
Che se bene ha fatto,
È bono ogni mortale;
Ma cattivo, se male.
Ed è quello il miglior che a' numi è caro.

EPODO

Io contento men vivo,
Se uno non è cattivo
Nè ignavo troppo; ed il diritto, alta
Della cittade, alla cittade addita
Con sana mente. Lui
Censurerò non io;
Che già non amo censurare altrui.
Degli sciocchi infinita è la genia.
Ed è pur bene
Qual s'è cosa di mal mista non sia.

STROFE II

Però non mai, ciò ch'impossibil fora,
Cercando, io la fatal parte del mio
Evo d'un vano struggerò desío
Vuoto d'effetto; — un uomo immacolato
Fra quanti i frutti
Cogliam dell'ampia terra.
Quando io trovato
L'abbia, darne vorrò novella a tutti.
Ora, ognun laudo ed amo,
Di buon grado se alcuno
Non opera bruttura,
Poichè alla dura
Necessità neppur gli Dei fan guerra.

(75) *Iliad*. XXI. v. 308. Mi son servito della traduzione del Monti, dal quale ho preso l' *atterri* come Platone l'ἐκπέρσῃ del testo greco da Omero.

(76) Per fare intendere questa prima spiegazione ironica di Socrate, bisogna pur tradurre il γενέσθαι per *divenire*; quantunque a Simonide valga lo stessissimo dell' *essere* di Pittaco. Che poi γενέσθαι non significhi qui come vuoi il Müller (*op. cit*. p. 381), *in einem einzelnen Falle sich gut erweisen*, GUT HANDELN, cioè *provarsi bono in un singolo caso, agir bene*, è provato dal confronto di cotesto primo verso del carme col primo della strofe seconda.

(77) I versi d'Esiodo che qui si citano smozzicati, si leggono nella *Opp. et DD*. v. 287. Si veda la nota a q. 1. del Cap. I. del Proemio.

(78) Si può vedere nell'Ast a q. l. quanto questa osservazione di Prodico sull'uso della parola δεινός fosse insussistente. E' ci si scorge la pretensione, ancor viva oggi, di fare i maestri all'uso, e volerle sottoporre a cautele ed a censura. Anche in italiano si dice a volte *terribil uomo* in senso di lode, quantunque non ne trovi nè ne ricordi ora esempii di scrittore.

(79) « I primi coloni di Lesbo furono Pelasgi se s'ha a credere a Diodoro Siculo V. 81; dopo questi, lo stesso racconta che la scegliesse a dimora Macareo, il quale era a capo di genti raccogliticcie, parte Ioni, parte una colluvie di altri molti popoli svariatissimi, ἔχοντα λαοὺς ἠθροισμένους, τοὺς μὲν Ἴωνας, τοὺς δ' ἐξ ἄλλων ἐθνῶν παντοδαπῶν συνεῤῥυηκότας: dei qual miscuglio di forestieri congettura a ragione l'Heludorf, che fossero rimaste molte vestigia almeno nel dialetto del contado ». Ast a q. l.

(80) Erano riputati i Cei per la probità de' lor costumi e la severità delle loro leggi ed istituzioni: v. il Boeck in *Min.* p. 109, l'Ottfr. Müller, *Geschichte, der Hellenischen Stämme* T. II. P. 2. p. 227: l'Ast a q. l. e il Welcker, *op. cit.* p. 515 ed altr.

Lo Stallbaum a q. l. e il Geel, *Hist. Soph.* p. 125, credono che Platone accenni qui alla effeminata mollezza di Prodico. Davvero, non so intender come. Se accenna a qualcosa, poichè contrappone *scostumato* a Ceio, e Prodico è Ceio, e s'ha a dire che lo loda piuttosto di costumatezza; ch'è l'opinione del Welcker c. l. Prodico non fa figura qui che d'uomo molto semplice e che si lascia tirar per il naso: il che non deve dare però fondamento all'Ast *Plat. Leben*, p. 73, d'affermare, che appunto col chiamarlo Ceio, Platone lo vuol contrapporre a Pittaco Lesbio, giacchè i Lesbii avevano una riputazione affatto opposta a quella de' Cei. In generale, cotesie grandi e troppo crude allusioni personali che alcuni critici tedeschi credono di scovrire qui e quà in Platone, sarebbero contrarie ad ogni delicatezza d'arte e d'animo, come ad ogni urbanità di discorso. Dalla maniera in cui ci racconta Socrate ch'egli avesse trovato Prodico sul principio del dialogo, si può ritrarre che questi amasse molto i suoi agi, e si tenesse con molte cautele e riguardo; del che poteva essere ragione ch'egli era cagionevole della sua salute; come risulterebbe da Plutarco e Quintiliano, i quali ci dicono ch'egli fosse tale, se molto probabilmente essi non l'avessero piuttosto arguito da questo stesso luogo di Platone che saputo d'altronde. Adunque, qualunque altra fede meritino le altre testimonianze intorno alla dissolutezza di Prodico, non si può dal Protagora ricavar nulla che le confermi.

(81) Striscie di cuojo di bue colle quali i pugili inguantavano la mano, il pugno e talora il braccio fino al gomito, avvolgendole attorno, ed ornandole persino di chiodi, affinchè il colpo ferisse più forte e con maggior danno.

L'avere l'orecchie peste era una conseguenza di una tal sorte d'esercizio. Si veda Plat. *Gorg.* 515 E. Theocr. XX. 45 cit. dall'Heind. a q. l.

(82) Si chiamava ἀναβολή o ἀνάβολαιον il *pallio* quando in vece di lasciarlo pendere ugualmente dalle due parti, se ne prendeva il gherone del lembo destro e si gittava per di sopra l'omero sinistro dietro le spalle. Oggi, chi ancora porta il mantello, suole appunto portarlo a questo secondo modo, che diciamo alla spagnola. Così quest'abito legava più alla persona, e diventava più corto, giacchè era tirato su. Di dove pare che prevalesse l'uso di chiamare ἀναβολή una foggia di pallio spartano, più succinta, corta e leggiera del pallio comune. Almeno, quest'è il mio parere, perchè non posso credere nè da' monumenti superstiti risulta che fosse moda affatto ed unicamente spartana di portare il pallio, se mi si permetta di così dire, alla spagnola. Se cotesto significato ch'io do ad ἀναβολή, è giusto, manca al Rich's *Illustrated companion*. Pare che l'Ottfr. Müller, *op. cit.* p. 264, sia di questo stesso parere.

Socrate ha chiamato più su τρίβων l'abito che portava (335. D). Io ho tradotto *ferrajolo*, non perchè mi sodisfaccia, ma per non aver saputo trovare di meglio. Era un grosso, largo e lungo pezzo di panno rozzo e duro, senza maniche, che si gittava sulla persona, parrebbe, a corpo nudo. Gli era l'abito della plebe in Isparta, e fu adottato da parecchi filosofi, soprattutto della scola Cinica e Stoica.

Cotesta vanità o come la chiama Aristotele, presunzione (ἀλαζόνεια *Eth. Nicom.* IV. 7) di andar vestiti male e negletti della persona, a indizio di alcune preoccupazioni dell'animo, è del piccolo numero di quelle che si possono dire scomparse. Era una delle peggiori.

(83) Il divieto d'uscir di stato e lo sbando de' forestieri (ξενηλασία) erano due effetti corrispettivi d'una identica cagione, la necessità di conservare intatti i costumi e i principii delle instituzioni Doriche (Müller, *op. cit.* II. 2 p. 3, 3; e 225). Lo Schoemann, *op. cit.* p. 277, dice che in quanto a' forestieri, a' quali non era permesso di prender domicilio in Isparta, ma solo di dimorarvi a tempo ed era intimato di andar via quando agli Efori fosse parso bene, gli Spartani non si può affermare che facessero di più di quello che s'usa oggi « in parecchi stati, ne' quali la polizia de' forestieri è fatta con una sospettosa diligenza, *mit argwöhnischer Sorgfalt*, però agli altri Greci pareva che in questo facessero troppo, e ne sono censurati spesso (Thucyd. I. 144, II, 39. Schol. Aristoph. *Av.* 1013, *Pac.* 622). » Di maniera che, secondo lo Schoemann, oggi si sarebbe meno incivilili degli altri Greci.

Questo sbando pare che fosse personale e nominativo, e i Sofisti sono di quelli che furono cacciati molto spesso (Athen. XIII. p. 611 a). Nel che sta l'ironia di questo luogo.

(84) Πρὶν μὲν γὰρ οἰκίσαι σε τήνδε τὴν πόλιν
ἐλακωνομάνουν πάντες ἄνθρωποι τότε,
ἐκόμων, ἐπείνων, ἐσωκράτων,
σκυταλίδ' ἐφόρουν.

Arist. Av. 1281 seg.

Prima che tu questa città fondassi,
C'eran tutti Spartomani; la chioma
Ben lunga, cibo scarso e un far da Socrate,
Un portare bacchette.

(Si veda Demosth. in *Conon.* p. 1267. *Reisk.* Zell *ad* Aristot. *Nicom Ehic.* IV. 7. p. 156: e sui costumi, che costoro imitavano, Müller l. c. p. 267 e 305.)

Dall'uso del τρίβων o ferrajolo e dal verso citato di Aristofane si vede che Socrate era tenuto anch'egli per affetto di spartomania; il che si vede di qui e dal Gorgia che a Platone pareva un'interpretazione affatto volgare di alcuni usi proprii di quello, e derivanti dalla singolarità delle sue dottrine e della sua vita anzichè da un'affettatura d'imitazione.

(85) L'influenza delle donne era così grande in Isparta che agli altri Greci a cui pareva soverchia, chiamavano a volte insino γυναικοκρατία, *governo di donne*, lo Spartano. « Però quello, ch'essi chiamavano così, non era in effetti se non una natural conseguenza del grado sociale della donna, molto più alto in Isparta di quello che fosse presso gli altri Greci e che a questi paresse conveniente » (Schoemann, *op. cit.* p. 269). Da questa più alta considerazione della donna derivava che la sua educazione fosse più simile a quella dell'uomo, e più fatta in comune con quella dell'uomo, che non soglia usarsi oggi, o che forse si sia mai usato dovunque (Müller, *op. cit.* p. 276 seg.). Di maniera che si vede quanto la burla di Socrate rasenil sempre il vero.

(86) Συνεστραμμένον. Si veda Ernesti, *Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae* alla v. Συστρέφειν. e Muret, *Var. Lect.* VIII. 21.

(87) Il nome di questi sette sapienti varia. « Soli quattro si trovano in tutti i cataloghi; Talete, Biante, Pittaco e Solone. A questi Platone qui aggiunge Cleobulo, Misone e Chilone; i più (come DEMETRIO: PHAL. presso STOB. *Serm.* III, 79. PAUSAN. X, 24. DIOG. I, 13. 41. PLUTARCH. *conv. s. Sap.*) mettono Periandro in luogo di Misone; EFORO e un innominato presso STOB. *Serm.* 48, 47. Anacarsi; CLEMENTE, *Strom* I. 299 B, dice che le autorità vacillavano tra Periandro, Anacarsi ed Epimenide; LEANDRO nominava quest'ultimo, ed aveva Leofanto in luogo di Cleobulo; DICEARCO lasciava per i tre dubbii la scelta tra Aristodemo, Panfilo, Chilone, Cleobulo, Anacarsi e Periandro; alcuni facevano del numero anche Pitagora, Ferecide, Acusilao, persino Pisistrato, cosicchè in tutto, attesta Ermippo, che si citassero 17 nomi diversi: v. DIOG. e CLEM. a l. c. » ZELLER, *op. cit.* I p. 82.

L'autorità di Platone ha minor peso di quello che avrebbe altrimenti nel fissare cotesti nomi, perchè gli è evidente che e' si è fatto risolvere a scegliere i due nomi di Misone e di Chilone dall'essere tutti e due Laconi; giacchè Chene (Χήν) patria del primo è una città di Laconia (STEPHAN. BYZANT.) Secondo altri (PAUSAN. X. 26. DIODOR. SICUL. *Fragm.* l. IX. Ed. Bip. T. IV. p. 42) sarebbe stata invece posta nella regione dell'Oeta in Tessaglia, di dove l'Heindorf arguisce che vi fossero due città di questo nome; il che può essere, ma non mi par bona la sua congettura che qui Platone intenda far Tessalo Misone (Vedi MÜLLER l. c. p. 24).

Di Misone si sa ben poco: vedi DIOG. L. I. 106 ed ivi MENAGIO. Aveva una bellissima sentenza, non ancora entrata da per tutto nelle menti: non doversi dai vocaboli arguire le cose, ma dalle cose i vocaboli; giacchè non siano state fatte le cose a cagion de' vocaboli, ma i vocaboli a cagion delle cose.

Di Chilone vedi DIOG. L. I. 68 seg. ed ivi MENAGIO. Riputatissimo per la concisione delle sue sentenze; tanto che quella maniera stretta e breve d'esprimersi che prevaleva presso i Laconi, si chiamava Chilonea (Vedi MÜLLER. l. c. p. 382).

Quanto a Cleobulo e agli altri, rimando per non distendermi troppo agli storici della filosofia.

(88) Questo fatto come parecchi altri (vedi il ZELLER l. c.) intorno alle relazioni de' sette sapienti, non ha nessuna probabilità. Nè si può dire che Platone lo racconti da senno; potendo aver voluto alludere anche qui, come congettura l'AST a q. l., alla riunione de' Sofisti nella casa di Callia.

La sentenza, « *niente troppo*, *Ne quid nimis* » apparterrebbe, secondo Stobeo, a Solone, secondo un anonimo, a Pittaco. (Vedi ORELLI *opuscula moralia*: I. p. 140, 148.)

L'altra « Conosci te stesso » appartiene secondo Stobeo e l'Anonimo a Chilone, quantunque secondo quest'ultimo anche a Pittaco (*op. cit.* p. 140, 148, 150, 170).

(89) Non posso trascriver qui perchè troppo lunghe le belle osservazioni del Müller l. c. p. 377 seg.

(90) Chi si sarà persuaso di quello che io ho detto su questo carme di Simonide nella nota 74, non avrà durata fatica ad accorgersi che l'interpretazione è tutta falsa, anzi falsa a un punto che Socrate non vi può essere stato indotto da altre ragioni che da quelle accennate nel proemio.

Ecco in breve i punti, dove a bella posta sbaglia Socrate.

1.° Il μέν, *bensì*, mostra che quella frase a cui appartiene, è in correlazione con un'altra che avrà a seguire, ma non già che quella abbia necessariamente ad essere in opposizione con questa (vedi, senz'altro, MATTHIÆ *Gr. Gr.* § 622).

2.° L'ἀλαθέως, *davvero*, qualifica l'ἀγαθὸν, *bono*, e non χαλεπόν, *dif-*

ficile, nè dall'essere congiunto col primo vocabolo risulta quello che afferma Socrate. Puo valere a conferma di ciò il seguente passo del Pseudo-Archita (Orelli *op. cit.* p. 234 ex Stob. *Serm.* I): ἄνθρωπος ... δια φύσιν μοχθηρὰν καὶ δι' ἄλλας αἰτίας πολλὰς ἀδυνατεῖ κατ'ἄκραν γενηθῆμεν παναλαθηως ἀγαθῶ: *l'uomo per l' infermità della sua indole e per altre molte cagioni non può poggiar davvero al sommo del bene.*

3.° Il carme non è punto diretto principalmente contro il detto di Pittaco.

4.° Socrate non ismette d'applicare l'opposizione tra il *divenire* e *l'essere;* la quale non ha luogo in Simonide come è provato dal principio della seconda Strofe.

(91) οἷόν τε μέντοι ἐπί γε χρόνον τινά: *ma pur possibile per un tratto di tempo.* Queste parole io non oserei affermare che appartengano anche a Simonide, anzi crederei di no. Ma mi pajono necessarie a intendere il trapasso dal concetto della prima Strofe a quello dell'Antistrofe; e che esprimano il pensiero dei versi della 1.ª Strofe che ci mancano.

(92) Di autore ignoto, quantunque citato anche da Senofonte (*Mem.* 1, 2, 20). Un concetto simile esprime Sofocle, *Antigon.* v. 364.

(93) Quantunque Socrate sforzi anche qui il senso del poeta, pure s'osservi cho essendo quello che qui Simonide chiama virtù, una prudenza fortunata, le osservazioni di Socrate servono a chiarirne il concetto in quella parte che la riuscita dipende da una chiara nozione degli atti umani. E' c'è qui questa differenza tra Simonide e Socrate, che il primo trascura l'elemento morale nel concetto di bono, il secondo non vorrebbe considerare che quello; ma come insieme cerca di trasformare l'atto virtuoso in un atto puramente e affatto intellettivo, accade che parecchie riflessioni utili a spiegare il concetto di uomo bono secondo la mente di Simonide servono a spiegarlo dei pari secondo la mente di Socrate.

(94) Secondo il Laerzio I, 75 anche quest'ultima è una sentenza di Pittaco· ἀνάγκη δ'οὐ (corr. δ'οὐδὲ) θεοὶ μάχονται (Orelli, *op. cit.* p. 172). Ha la stessa radice di quella che Simonide ha allegato più su, il sentimento della debolezza umana e della forza de' fatti che la vincono e la soggiogano.

(95) È pero evidente che Simonide dice appunto questo; e che cotesta sentenza — che si possa con atto di libera volontà far male, — non è assurda se non ammessa la dottrina morale di Socrate.

(96) Cotesto che è falso come interpretazione, è bello come sentenza. Ognuno, da sè, ricorderà parecchi precetti dell'Evangelio di senso affine, quantunque espressi in una forma troppo più autorevole e pura. **Matth.** V, 22, 43, 44 VII, 1, 2, 3, seg.

(97) Si vede che concetto Simonide si facesse d'uno uomo pregevole e da lodare; gli bastava ch'egli avesse un grado sociale (μὴ κακός), e fosse utile mediante la giustizia del suo animo e la dirittura della sua mente a' suoi concittadini. L'elemento morale è indicato da δίκαιος, *giusto.*

(98) La terminazione in ημι del verbo ἐπαίνημι appartiene al dialetto Eolico; che parlavano gli abitanti di Mitilene, patria di Pittaco (vedi Heindorf ad *Plat. Protag.* 345, D). Di certo, la ragione per la quale Simonide ha data questa terminazione a ἐπαινῶ è affatto diversa da quella che dice qui Socrate. Il dialetto dorico de' lirici era misto di alcune forme eoliche raddolcite, giacchè qui la forma eolica rigorosa sarebbe stata ἐπαινέμμι· Eustath. ad Odyss. I. p. 43, 16 Bas. Sull'uso del dialetto in Simonide, vedi Schneidewin, *op. cit.* XLVI seg. Comunque sia, se qui avessi per lo appunto tradotto il testo, avrei dovuto dire: — e *qui fa uso del dialetto de' Mitilenei come quello che dirige a Pittaco quell'*ognun lodo ed amo. — Ciascuno vede da sè le ragioni che m'hanno indotto a mutare.

(99) Questo stesso concetto quantunque espresso con molto minor grazia e garbo, è attribuito a Socrate nel Convivio di Senofonte (III, 2); anzi il giullare gliene vuole per aver distratto la compagnia dall'attendere a' suoi giuochi (VII. 6). Di maniera che non so intendere come l'HEUSDE trovi in questo passo di Platone un'allusione maligna appunto al Convivio di Senofonte, sul che vedi l'Heindorf a q. l.

(100) *Iliad.* X, 224 seg. Non mi son potuto servire qui della traduzione del Monti.

(101) Anche nel testo ci ha un giochetto di parole, una specie di assimilazione o παρωνομασαία, che non ha un fine puramente rettorico; περὶ ὧν εἰκὸς σκοπεῖσθαι τὸν ἐπιεικῆ. Vedi l'AST a q. l.

(102) La parola greca è ἴτης, temerario, che Protagora mostra di derivare, come davvero deriva da ἰέναι, *andare*. Noi non abbiamo una parola dello stesso senso, che si presti a una derivazione di significato consimile. Però, io ho trascelto *avventati;* e cambiato un po' il testo che, tradotto alla lettera, varrebbe: e *temerarii a cose alle quali i più temono d'andare.*

(103) Non so se la *targa* fosse per lo appunto uno scudo della precisa forma e materia della *pelta*. Chi sapesse dirmelo, mi farebbe grazia; giacchè dove sono, non ho modo di venire a capo di questa ricerca. Come si sia, Platone qui discorre di *pelta* e di *peltasti*, i quali, a' tempi di Platone, erano Traci mercenarii armati di quella specie di scudo, e più tardi, per opera d'Ificrate, formarono una parte distinta dell'esercito indigeno Ateniese.

(104) Platone, di certo, ha voluto qui mostrare l'impaccio di Protagora, il quale avrebbe dovuto dire; se la discussione par di rilievo facciamola; e se ci parrà che il piacevole sia tutt'uno col bono, diremo che sia tutt'uno. Invece, annaspa molte frasi insieme; vuol essere d'accordo se la discussione parrà di rilievo, e se il piacevole risulterà tutt'uno col bono; altrimenti, vorrà dissentire; mentre una volta pur fatta la discussione, bisognerà pure accettare quella qualunque conchiusione che ne verrà fuori (si veda l'HEINDORF a q. l.). Platone ha avuto in questo il fine di mostrare Protagora affatto incapace d'intendere il metodo e gli effetti del metodo di Socrate.

(105) Di cotesto concetto di Protagora Socrate si serve per cominciare il discorso, ma lo riduce a un teorema colla dimostrazione che segue.

(106) E dimandava a tutti.

(107) Protagora sprezza le opinioni volgari, quantunque come s'è visto, non si fondi che su quelle e non intesse che di quelle i suoi ragionamenti. Sotto l'abbigliamento di frasi e di parole, di cui lo riveste, non le riconosce più egli stesso. Socrate invece non sprezza nulla, secondo la norma che vedremo essergli data da Parmenide nel dialogo che ne porta il nome; prende le mosse dalle opinioni volgari, ed ha per meta di riformarle.

(108) Epimeteo vale in greco « *uno che pensa dopo* » come Prometeo « *uno che pensa prima.* » Nel testo greco, naturalmente, l'allusione a coteste etimologie è molto più evidente che non nella nostra traduzione.

(109) Così escinde sè medesimo più vecchio.

(110) Era una aggiunta di coresia al nome della persona che si nominava; così troveremo altrove Ippia *il bello*, Isocrate *il bello*, ecc. Vedi l'HEINDORF ad *Hippiam inil.*, e a q. l. BOISSONADE ad PHILOSTRAT. p. 306, et ARISTAEN. p. 295, e CREUZER ad PLOTIN. *de pulchrit.* p. XVI.

176. Castelbarco S. E. conte Carlo *Milano*
177. Baffi Vincenzo *Napoli*
178. Guidotti-Boracchi Giulio *Milano*
179. Tedeschi don Faustino, parroco di *Adro*
180. Galimberti don Carlo, parroco di *Colnago*
181. Crespi Camillo *Busto Arsizio*
182. Messa Giuseppe *Menaggio*
183. Fortunati Angelo maestro *Milano*
184. Bertuzzi Giuseppe Luigi maestro »
185. Manzini dott. Pietro »
186. Boniardi-Pogliani tip.-lib. »
187. Curti avv. Pier-Ambrogio »
188. Sanesi dott. Tomaso »
189. Favagrossa conte Annibale »
190. Imperatori avv. G. B. »
191. Krum Pompeo *Legnano*
192. Brigola G. e soci libraj *Venezia*
193. Landriani Gaetano *Milano*
194. Maggenta Carlo *Pavia*
195. Guicciardi Giuseppe *Milano*
196. Manusardi Paolo »
197. Soldo nob. Leonardo Membro del Seminario filologico di *Pavia*
198. Sissa Luciano Candidato »
199. Marcora Giuseppe stud. *Milano*
200. Belgiojoso conte Francesco »
201. Bareggi dott. Carlo »
202. Molina Francesco direttore della dogana Sostra Viarenna »
203. Frizzoni fratelli *Bergamo*
204. Morely dott. G. L. »
205. Borelli Cesare corettore all I. R. stamperia *Milano*
206. Pozzi Giuseppe sac. prof. delle I. R. Scuole reali »
207. Lazzari Luigi *Cremona*
208. Fogazzaro don Mariano *Vicenza*
209. Viola Santina *Milano*
210. Chiappari Pietro Ernesto *Cremona*
211. Medanic' Eugenio maestro Comunale in Dernis *Dalmazia*
212. Fambri don Paolo *Venezia*
213. Griffini don Romolo *Milano*
214. Forlani Casimiro *Vienna*

NB. Se fosse incorso qualche errore nei nomi de' signori Associati, sono pregati farne cenno, che ne sarà fatta opportuna rettifica nell' *Elenco alfabetico* alla fine dell' Opera.

LETTERE CRITICHE

DI

RUGGIERO BONGHI

PERCHÈ LA LETTERATURA ITALIANA NON SIA POPOLARE IN ITALIA

in-16 di pag. 240 — austr. L. 3, 45.

CONDIZIONI D'ASSOCIAZIONE.

Le Opere di Platone, coi proemi, gli schiarimenti e le note, promesse dal traduttore, saranno comprese in **otto** volumi dalle **500** alle **600** pagine ciascuno, ossiano fogli **31** a **38** in-8 grande.

Ciascun volume verrà distribuito in **tre** o **quattro** fascicoli che si pubblicheranno regolarmente di due in due mesi.

Il prezzo d'associazione è fissato in cent. **20** ital. per ogni foglio di pag. **16**, da pagarsi all'atto della consegna dei fascicoli.

Le spese di porto e dazio sono a carico de' signori Associati.

NB. La vita di Platone si darà alla fine del primo volume.

Seguito dell'Elenco dei Signori Associati

170. Corradini prof. Luigi — *Firenze*
171. Guagnoni dott. Fiorenzo — *»*
172. Quaini Giovanni — *Roma*
173. Sandonà can. prof. Giuseppe — *Massa Marittima in Toscana*
174. Lombardi sac. prof. Giorgio — *Milano*
175. Cagnola Carlo librajo — *Lodi*

(*Segue l'Elenco entro la coperta*)



